

**LAVAL THÉOLOGIQUE
ET PHILOSOPHIQUE**

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME IV

1948

NUMÉRO 2

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC, CANADA

NOS COLLABORATEURS

M. L'ABBÉ STANISLAS CANTIN est professeur de psychologie à l'Université Laval.
Il est docteur en philosophie (Laval).

M. CHARLES DE KONINCK, docteur en philosophie de Louvain, est doyen de la faculté de Philosophie de Laval et professeur de philosophie de la nature et de philosophie des sciences. Il est aussi chargé de cours à la faculté de Théologie et membre de la Société Royale du Canada.

M. L'ABBÉ ANTHONY DURAND, docteur en philosophie de Laval, est professeur au Grand Séminaire St-Pierre, London, Ontario.

M. L'ABBÉ CHARLES HOLLENCAMP, docteur en philosophie et en théologie, enseigne au Grand Séminaire Ste-Marie à Cincinnati, Ohio.

M. EMMANUEL TRÉPANIER est professeur de métaphysique à l'Université Laval.
Il est docteur en philosophie (Institut Catholique de Paris).

SOMMAIRE

1. ANTHONY DURAND. — Shelley on the nature of poetry (II) 185
2. STANISLAS CANTIN. — L'intelligence selon Aristote 252
3. EMMANUEL TRÉPANIER. — La connaissance des premiers principes:
une interprétation..... 289
4. CHARLES HOLLENCAMP. — *Causa Causarum* (II) 311

QUODLIBETA:

1. CHARLES DE KONINCK. — À propos de l'interprétation populaire
du communisme et du matérialisme marxistes 331
 2. STANISLAS CANTIN. — À propos de l'évolution d'Aristote en psychologie 338
- SOMMAIRE DES REVUES 346

Shelley on the Nature of Poetry*

VI. POETRY AND HISTORY

A poem is the very image of life expressed in its eternal truth. There is this difference between a story and a poem, that a story is a catalogue of detached facts, which have no other connection than time, place, circumstance, cause and effect; the other is the creation of actions according to the unchangeable forms of human nature, as existing in the mind of the creator, which is itself the image of all other minds. The one is partial, and applies only to a definite period of time, and a certain combination of events which can never again recur; the other is universal, and contains within itself the germ of a relation to whatever motives or actions have place in the possible varieties of human nature. Time, which destroys the beauty and the use of the story of particular facts, stripped of the poetry which should invest them, augments that of poetry, and for ever develops new and wonderful applications of the eternal truth which it contains. Hence epitomes have been called the moths of just history; they eat out the poetry of it. A story of particular facts is as a mirror which obscures and distorts that which should be beautiful; poetry is a mirror which makes beautiful that which is distorted.

The parts of a composition may be poetical, without the composition as a whole being a poem. A single sentence may be considered as a whole, though it may be found in the midst of a series of unassimilated portions; a single word even may be a spark of inextinguishable thought. And thus all the great historians, Herodotus, Plutarch, Livy, were poets; and although the plan of these writers, especially that of Livy, restrained them from developing this faculty in its highest degree, they made copious and ample amends for their subjection, by filling all the interstices of their subjects with living images.

The work of the poet, according to Shelley, achieves absolute and perfect universality, while that of the historian either enjoys no universality whatever, or perhaps only attains it where "the interstices of his subjects" are filled with "living images." Although, to us, it would appear difficult to think clearly about the distinction between poetry and history without having determined what sort of universality the work of art may be said to attain and, consequently, without distinguishing poetic universality from scientific, these aspects of the matter give Shelley no trouble because he nowhere clearly separates the speculative order, to which science belongs, from the practical, but is content merely to identify science in a vague way with the activities of "reasoners and mechanists." Our own understanding of the distinction between science and art, to be explained in chapter X, forbids us to accept his claim that a poem can be an example of the truest kind of universality, but we readily agree that it is always a more universal thing than a piece of history, and has therefore far more power over the human mind. This is substantially the doctrine of Aristotle, of course, and in spite of the difficulties occasioned by refusing to history even the limited universality of art, there seems to us no better answer to the question of their inter-relation.

* The first part of this article has already appeared in the *Laval théologique et philosophique*, Vol. IV, n. 1.

Let us see now if we can establish with some exactness the special kind of universality which the poet is able to attain.

... The poet's function is to describe, not the thing that has happened but a kind of thing that might happen, i. e., what is possible as being probable or necessary. The distinction between the historian and the poet is not in the one writing prose and the other verse — you might put the work of Herodotus into verse and it would still be a species of history; it consists really in this, that the one describes the thing that has been, and the other a kind of thing that might be. Hence poetry is something more philosophic and of graver import than history, since its statements are of the nature rather of universals, whereas those of history are singulars. By a universal statement I mean one as to what such or such a kind of man will probably or necessarily say or do — which is the aim of poetry, though it affixes proper names to the characters; by a singular statement, one as to what, say, Alcibiades did or had done to him.¹

Aristotle's remark that "poetry is something more philosophic and of graver import than history," was translated by Wordsworth, who apparently had not himself read the *Poetics*, into the claim that "Poetry is the most philosophic of all writing," and this typically Romantic exaggeration is perpetuated when Shelley declares that "A poem is the very image of life expressed in its eternal truth." But Aristotle, as usual, must be taken as meaning precisely what he says, and he here offers no grounds for supposing that, because poetry is superior to history in universality, it therefore reaches the highest universality possible. As a matter of fact, he carefully refrains from calling the expressions of the artist simply universals, observing only that they are "of the nature of universals." If examples of true universals be sought for, examples, that is, of statements completely intelligible and always and everywhere true, these will be found only in science. No work of art can be universal in the sense which is true of scientific propositions; no poem can ever be resolved into its component parts like a mathematical equation, nor made the subject of rigid inference like a philosophical thesis.

Indeed, to admit, as Shelley does, that a poem is an image, is implicitly to deny to it the possibility of "eternal truth." The Othello of Shakespeare does not of course represent a certain historical individual who had the misfortune of allowing jealousy to lead him to the murder of an innocent wife; rather he represents a typical man, beset by typical problems and temptations, and becomes the medium for a kind of general significance; so that the tragedy is in no sense a record of particular facts, but a kind of general statement. Yet there is a vast difference between this sort of universal statement and those of science, a difference which may be understood simply by recalling certain attributes of the image. The scientific statement, — we may think of an algebraic formula as the clearest kind of example — is merely a sensible sign, related to a given truth in virtue of convention. But the image proceeds from, and is dependent upon its original; no convention determines its meaning, nor could any other image carry precisely the same meaning. Furthermore, the poetic image is valued for itself alone, as the singular thing that it is, and gains as much of its force from being singular as from being universal; it is because Othello

¹ ARISTOTLE, *Poetics*, chap. 9, 1451a36.

is convincing and real that he moves us, not merely because he has a lesson to teach. The work of art is a unique sort of thing, both as to what it expresses and as to its mode of expression; it is a kind of concrete abstraction; a special type of universal which can be intuitively seized by reason of its singular form, — whereas the conception of science is a universal without qualification which has been assigned a particular symbol only as a necessary and incidental means to its communication. Needless to say, this insistence on the superior universality of science must never lead us to infer that a poem will be more perfect in proportion as it approaches the standards of scientific expression. These two distinct kinds of universality, of science and of poetry, lie in quite opposite directions, so to speak, and represent contrary movements of the mind: the one, tending to abandon the singular and to move by abstraction towards the pure universal; the other, tending to descend from the universal to the singular while retaining the universal. All art is excellent in proportion as it reaches this paradoxical goal, a singular which is yet a universal; and a great work of art owes its beauty and strength as much to its singularity as to its universality. To be convinced of this, we need only attend to the special kind of singularity which the poem or statue enjoys, a singularity distinct from that of the object of nature and of a higher order. The statue of Pegasus is not subject to the same regard we bestow upon a horse at the race-track. The statue is not this figure in stone, over which we may run our eyes or fingers, and which is present to an uncomprehending child as it is to us; rather it is the image, the dynamic form expressive of what ought to be, rendered singular by a sensible form but not in itself sensible, inaccessible therefore to empirical investigation and, while retaining much of the compulsion of a natural object, possessed of the immense advantage of being far more representative. Othello is preferable to any historical personage, not merely as being a universal, but also as being from our viewpoint a better singular.

Since its images are like symbols which can be understood but not translated, that is, which utter a meaning expressible in this single form and no other, poetry cannot help being less universal than science. History enjoys still less universality than poetry. What is the nature of history, then? Is it a kind of feeble art? Or perhaps neither art nor science? To this difficult and controversial question we believe the only intelligible solution to be that of Aristotle, which is here satisfactorily stated by Shelley. History, according to the poet, is neither art nor science; and he might almost be thought to be translating the definition of St. Thomas, *narratio singularium*, when he calls it "a catalogue of detached facts, which have no other connection than time, place, circumstance, cause and effect."

This drastic limitation of the scope of the historian and this judgement upon the value of his work are not likely to be accepted unless the nature and conditions of his task are fully appreciated. Both scientist and poet enjoy a more advantageous position than the writer of history. Both are in pursuit of an order: the former, of the order of things as they are; the latter, of the order of things as they ought to be. The historian is

forbidden any ideal comparable to these, because the charge that is put upon him is to remain loyal to the world of fact, and the order governing that world is forever inaccessible to reason. To embrace the Design which would explain the confusion and multiplicity of history is quite impossible for man. Even if the initial obstacle of inadequate information could be overcome; even if his knowledge of past events were complete to the last detail, and he were capable of assimilating and retaining the unimaginable mass of evidence implied in such knowledge, man could not possibly enjoy the vision of the Reason which lies behind all these events and is their ultimate explanation. The chief cause of the historian's helplessness before the sequence of facts might seem at first to be the interference of free-will, fortune and chance, which renders so many of them unpredictable. But even if we imagine a world from which these allies and abettors of the irrational were banished, his plight would not be much improved. Granted all events did occur by rigid necessity, there would still be no assurance that a thinker could lay bare the governing principles of history from the study of a past which, at best, could never be more than a section, and an indeterminable section, of total history. The possibility of reliable inference from only a part of the sequence could imply nothing less than this: that the whole train of human events formed a series of the mathematical type, as in calculus, where the knowledge of a few consecutive elements permits the prediction of all the rest. But of course the fact is that, in the world as we know it, necessity, and even decent probability, are far from accounting for all the events, or even for the most important events, in the course of human affairs. From the rise and fall of empires to the little joys and sorrows of domestic life, there is no incident in human existence that may not turn helplessly on some tiny breath of chance. It is by chance a man comes into the world; by chance he is born into a given climate, race and class; by chance his life will often be guided, and upon a chance the end of it may hang. It is not without justification that he sometimes is led to curse the Unreason, rather than the Reason, which seems to have set his course.

Crass Casualty obstructs the sun and rain,
 And dicing Time for gladness casts a moan. . .
 These purblind Doomsters had as readily strown
 Blisses about my pilgrimage as pain.

Now, it is this condition of things, this state of turmoil, maintained in the world by the forces of contingency, which determines for the mind the attitude it may assume. Only two choices are possible: either reason will take up these unintelligible facts as materials, to be deliberately recast into the order which reason seems to require; or, like a doctor baffled by some strange malady, the mind will resign itself to reporting what is happening with all possible accuracy and detachment. The first choice will result in poetry; the second will produce that "catalogue of detached facts" which is history as we understand it.

This fundamental obligation to respect the actual fact explains all the distinguishing attributes of history. Like science, history must have

a humble regard for reality, with this difference, of course, that science will confine itself to the study of a kind of fact for which some explanation, even if no more than a tentative one, can be found; whereas history must aim at reaching all the facts. The historian, therefore, is bound by the same strict rules of investigation as the scientist. He must utilise all available sources; comparing and criticising them; judging them, as he himself will be judged, when they are guilty of omission or distortion. But the task of suggesting causes or of drawing practical conclusions is not his; he has nothing to teach for the simple reason that there is nothing to be taught in a sphere where no order nor universality can be perceived. Authentic history cannot escape an irrationality like that of life itself. Moreover, the duty of reaching all the facts is of course an impossible one, for the singular is inexhaustible. Let the historian set himself time-limits as narrow as the modern novel dealing with the stream of consciousness and he will still find himself obliged to practise selection and to resign himself at last to delivering an account that will be only "partial." The tyranny of the fact thus imposes upon history two essential conditions, unintelligibility and incompleteness.

These are hard words, of course, and so uncompromising a relegation of the historian to the function of mere chronicler will not be received with much applause nowadays, when an entirely different attitude, inherited from German idealism, has become traditional. But the contrast we shall now attempt to draw, with Shelley's help, between the work of the poet and that of the historian, should demonstrate that the more appealing solution, which would allow the historian a share in the privileges of the artist, is beset with difficulties much greater than those confronting the Aristotelian view, when that view is correctly understood.

The thinker, condemned to live and move and have his being in a world where everything he values may become the prey of accident and unreason, must seek for escape; and, if this cannot be achieved in fact, will at least attempt it in thought. In this way the constructions of art are born. From materials which may be the very facts of history, an image of human life is built according to the maker's notion of what should be, the work being governed by the sole necessity of achieving an intelligible and convincing result. The re-moulded universe of the poetic imagination cannot avoid the apparent formlessness of the actual universe unless unified by some dominant principles or ideals which will make it possible for all the actions and events of this new world to take on direction and purpose. Nor will the poet's solution seem of any worth to his fellow-man unless the principles which he adopts are generally acceptable as conforming to the permanent requirements of our human nature. In a real sense, therefore, the good poem is no mere fiction but has actual truth; but its truth is truth to human nature, not truth to fact. In the drama men and women act and suffer according to what the human mind deems to be probable, not according to actual probability; the laws which are laid bare, the universality which is achieved by the artist, are not objective; his solution is not of a real problem, nor can it ever alter the fate of the historian,

to whom illogical fact dictates what shall be recorded. In art, the universality which history cannot discover in life is artificially generated by "the creation of actions according to the unchangeable forms of human nature, as existing in the mind of the creator, which is itself the image of all other minds."

The irreconcilable difference between the world of fact and that of poetry may be made clearer by considering what new and curious laws of being arise as soon as we pass from the former to the latter. The mirror held up to nature by the artist is a magic one which "makes beautiful that which is distorted"; and the metaphor here is more effective than might appear at first glance, for one secret of the power of poetry lies precisely in this, that it is no unbelievable fairyland or impossible utopia that we see reflected in it, but the actual world of daily life, although transformed with such subtle skill as perhaps to lead us to overlook the vast difference between the lovely reflection and the reality. The best way to emphasize this difference is perhaps merely to note that, from the poetic world, chance and fortune in the true sense have been completely banished, so that nothing is permitted to happen except "what is possible as being probable or necessary," while even this possibility is of a peculiar kind and not at all that which is discerned in history. That there is no place for genuine chance in good art is too obvious a proposition to require much comment. In the drama it is not by accident that handkerchiefs are lost and letters miscarry; it is by deliberate design of the author, through whom mishaps of this kind come to have a purpose and function in the growth of the story. The kind of utterly meaningless chance which drives us to the theatre for relief must never be allowed to pursue us there, and the very nearest the poet dare approach to it is when he makes some event occur by chance simply because it is probable or likely that by this time, or in these circumstances, something of the sort would happen. It is clear, therefore, that actual possibility, that of history, is not the possibility which the poet must respect; according to that possibility too many things happen which make no sense whatever, while the poet must seek out only those which have that kind of probability which will render them acceptable to the mind.

So far, poetic possibility appears to be much narrower than actual possibility, and it may surprise us to learn that in another respect it is really much wider. What is possible for the historian, we have seen, may be impossible for the poet. But the reverse is also true: what is downright impossible for the historian may be quite possible for the poet. It does not matter how much history may protest the unlikelihood of such or such a train of events; the artist may use them, no matter how unprecedented or marvellous, so long as he is able to make them convincing. "For the purpose of poetry, a convincing impossibility is preferable to an unconvincing possibility."¹ So that, when we condemn a work of art for its lack of "probability," the probability to which we are referring need not be that of real life, since we are not always in a position to be sure whether that

¹ ARISTOTLE, *Poetics*, 1461b9.

probability has been violated or not; rather the work is found unsatisfying because it has failed to respect the judgement of the human mind as to what is proper and fitting. That is the kind of possibility we demand in art, nor do we care that it is not always discoverable in life, — “if men such as Zeuxis depicted be impossible, the answer is that it is better they should be like that, as the artist ought to improve on his model.”¹

The acknowledgment of these irreconcilable differences which separate art from history should not, of course, lead to the false extreme of insisting that the poetic has nothing whatever to do with the real, — that would be simply to deny that a poem is an image having some aspect of human life for its original. But it should also be manifest that to disregard these principles of distinction is to invite the worse and more dangerous absurdity of confusing poetry with history. To fall into this last error is to identify the universe of the imagination with the actual one in which we live, by crediting the poet's expressions with the truth of fact; or it is to permit the historian to poeticise his facts and thereby to destroy history by making it fiction. Even if a poet in his work happens to have observed precisely the course of historical events, to read him for the sake of the history is to read him stupidly. No historical poet has any wish to convince us that such or such a person actually lived and actually did these things, but rather that he might well have existed and might well have so acted; the poet employs history only in order that we may attend more readily to the poetry, the reason being, as Aristotle remarks, that what is known to have actually taken place is convincing and can therefore enhance poetic possibility.² On the other hand, there can surely be no thanks due to the writer of history who persuades us that certain events came about in orderly sequence and by reason of these adequate causes and motives, when in fact they did nothing of the kind. When composed by the agents of totalitarian states, this sort of history is easily called by its true name; when produced by a mind of more rational outlook and broader sympathies, it may no longer deserve to be termed outright falsehood, but still requires to be distinguished from history pure and simple.

The great objection to the view of history advanced above is of course that history so defined has never, and can never, be written. It has already been conceded that anything like a complete record of the facts is impossible of attainment; judgement and selection must be practised by the historian, and these imply the exercise of prudence, and of ethical and political science. There would seem no point in demanding that the historian set down the reality itself; he cannot manage that and, even if he could, would produce something quite unprofitable. Surely his function is to interpret, not merely to recount; to throw some light on past events, not to leave them in obscurity and confusion.

The human mind is in a difficult quandary here and must be wary of a natural temptation to take a way out which will gratify its desire for

¹ ARISTOTLE, *op. cit.*, 1461b10.

² *Ibid.*, 1451b15.

truth at the expense of the truth. It is essential to realise that the very reason why historical events simply demand that judgement of some sort be passed upon them is in part because they offer in themselves no true basis for such a judgement. This may be made clear by comparing a historical account with the statement of a mathematical theorem, for example: in the latter case the mind will feel no urge to approve or condemn, because the order presented to it is so manifest and unalterable as to render absurd any attitude but simple acceptance; but the tale of a war, a revolution, or an electoral campaign must awaken our moral and political judgement, unless it is simply too uninteresting to be read. Events of this kind, besides being of far more concern to human life than phenomena of chemistry or astronomy, arouse the mind to action by their very intractability; the more unintelligible the fact, the more urgent the protest from intelligence; the more contingent and variable the sequence of events, the keener the pursuit of the hidden laws which must govern them. And yet, in every case where there is not sufficient evidence to found at least a respectable scientific hypothesis, the condition impelling us to pass judgement is precisely that which must oblige us to refrain from judgement or, at the very least, to refrain from falling into the delusion of supposing that the way things should be is the way they are. We cannot think of actual events without thinking them into some sort of order; but if we think at all, we will never identify the order conferred by us on these events with that ultimate order of theirs which must remain beyond the reach of mortal sight. To distinguish the formal nature of history is the object of this discussion and, while it may be true that a book of history will often be valued by reason of the excellence of the ethical and political science and prudential discrimination which it reveals, it is no more possible to define history as a blend of these other disciplines than it is to identify history with poetry. A man may make use of facts in order to construct a better tale than was ever told by history; a man may reason and speculate as to the laws and forces behind the facts, in so far as the facts will allow him to do so; in neither case does he produce history. If history is to have any identity, it can only be by the possession of an object of its own, and that object is simply the singular fact in itself, however unacceptable or hostile it may appear to the poetic or scientific mind.

Nor need we feel disconcerted because the objective set for the historian is an impossible one. Both scientist and poet also pursue goals never to be perfectly realised: the first, the knowledge of natures in greater and greater particularity; the second, the perfect fusion of universal and singular, and of sensuous and intelligible, in the image. Perhaps it is because these last two always win so obvious, if only partial, a victory over the unintelligible, whereas the historian must submit to it, that we have less trouble in identifying them.

A simple example may serve to introduce our final conclusion. When five or six witnesses are called up in court of law to describe what they saw of a street-corner accident, it is obvious that their accounts can never be in agreement down to the last detail. It is also obvious that the duty of

judge and jury is to attempt to reconstruct, from these varying narratives, a picture of what actually happened. Should these officers of the law prefer one story to another because of its superior expressiveness or more rational order, they will no longer be considering them as histories and will be abandoning the only basis for a just judgement, which is the truth of fact. We find ourselves in a similar relationship with history. The writer of history cannot fail to color the facts he is handling, by casting them into an order partly of his own choosing, or by interpreting them according to his own standards; but, if we are to determine the value of his work *as history*, these aspects of it must be ignored. The statement of the scientist we esteem because it is dictated by a manifest order in things with which neither he nor his reader have had anything to do; the design of the poet we also accept because it is pointless to object to an order admittedly independent of fact and composed to suit the desires of the mind; the account of the historian, finally, we accept, and must accept, because it corresponds with what actually happened, — whenever it fails to tell what actually happened, it may not lose all value, but it has lost the value of history. We may agree with Shelley, therefore, that "A story of particular facts is as a mirror which obscures and distorts that which should be beautiful," since actual events do indeed proceed according to a Design than which nothing would seem more beautiful, were we capable of apprehending it, while recorded facts will not be less historical for lack of design. And it may be possible to add in the same sentence that "poetry is a mirror which makes beautiful that which is distorted," since the disorder and confusion of events as we see them is conquered by the poetic image. But we cannot join him in the opinion that "just history" is truer than that of the epitome by reason of the poetry which it contains, nor in the praise which he bestows upon the great historians when they bridge the gaps in an intelligible series of events by the insertion of persuasive fictions.

VII. ART AND MORALITY: BENEFICENT INFLUENCE OF POETRY

Having determined what is poetry, and who are poets, let us proceed to estimate its effects upon society.

Poetry is ever accompanied with pleasure: all spirits on which it falls open themselves to receive the wisdom which is mingled with its delight. In the infancy of the world, neither poets themselves nor their auditors are fully aware of the excellency of poetry, for it acts in a divine and unapprehended manner, beyond and above consciousness; and it is reserved for future generations to contemplate and measure the mighty cause and effect in all the strength and splendor of their union. Even in modern times, no living poet ever arrived at the fulness of his fame; the jury which sits in judgment upon a poet, belonging as he does to all time, must be composed of his peers; it must be impanelled by Time from the selectest of the wise of many generations. A poet is a nightingale, who sits in darkness and sings to cheer its own solitude with sweet sounds; his auditors are as men entranced by the melody of an unseen musician, who feel that they are moved and softened, yet know not whence or why. The poems of Homer and his contemporaries were the delight of infant Greece; they were the elements of that social system which is the column upon which all succeeding civilization has reposed. Homer embodied the ideal perfection of his

age in human character; nor can we doubt that those who read his verses were awakened to an ambition of becoming like to Achilles, Hector, and Ulysses; the truth and beauty of friendship, patriotism, and persevering devotion to an object, were unveiled to their depths in these immortal creations; the sentiments of the auditors must have been refined and enlarged by a sympathy with such great and lovely impersonations, until from admiring they imitated, and from imitation they identified themselves with the objects of their admiration. Nor let it be objected that these characters are remote from moral perfection, and that they are by no means to be considered as edifying patterns for general imitation. Every epoch, under names more or less specious, has deified its peculiar errors; Revenge is the naked idol of the worship of a semi-barbarous age; and Self-deceit is the veiled image of unknown evil, before which luxury and satiety lie prostrate. But a poet considers the vices of his contemporaries as the temporary dress in which his creations must be arrayed, and which cover without concealing the eternal proportions of their beauty. An epic or dramatic personage is understood to wear them around his soul, as he may the ancient armor or modern uniform around his body; whilst it is easy to conceive a dress more graceful than either. The beauty of the internal nature can not be so far concealed by its accidental vesture, but that the spirit of its form shall communicate itself to the very disguise, and indicate the shape it hides from the manner in which it is worn. A majestic form and graceful motions will express themselves through the most barbarous and tasteless costume. Few poets of the highest class have chosen to exhibit the beauty of their conceptions in its naked truth and splendor; and it is doubtful whether the alloy of costume, habit, etc., be not necessary to temper this planetary music for mortal ears.

The whole objection, however, of the immorality of poetry rests upon a misconception of the manner in which poetry acts to produce the moral improvement of man. Ethical science arranges the elements which poetry has created, and propounds schemes and proposes examples of civil and domestic life; nor is it for want of admirable doctrines that men hate, and despise and censure, and deceive, and subjugate one another. But poetry acts in another and diviner manner. It awakens and enlarges the mind itself by rendering it the receptacle of a thousand unapprehended combinations of thought. Poetry lifts the veil from the hidden beauty of the world, and makes familiar objects be as if they were not familiar; it reproduces all that it represents, and the impersonations clothed in its Elysian light stand thenceforward in the minds of those who have once contemplated them, as memorials of that gentle and exalted content which extends itself over all thoughts and actions with which it co-exists. The great secret of morals is love; or a going out of our own nature, and an identification of ourselves with the beautiful which exists in thought, action, or person, not our own. A man, to be greatly good, must imagine intensely and comprehensively; he must put himself in the place of another and of many others; the pains and pleasures of his species must become his own. The great instrument of moral good is the imagination; and poetry administers to the effect by acting upon the cause. Poetry enlarges the circumference of the imagination by replenishing it with thoughts of ever new delight, which have the power of attracting and assimilating to their own nature all other thoughts, and which form new intervals and interstices whose void for ever craves fresh food. Poetry strengthens the faculty which is the organ of the moral nature of man, in the same manner as exercise strengthens a limb. A poet therefore would do ill to embody his own conceptions of right and wrong, which are usually those of his place and time, in his poetical creations, which participate in neither. By this assumption of the inferior office of interpreting the effect, in which perhaps after all he might acquit himself but imperfectly, he would resign a glory in the participation of the cause. There was little danger that Homer, or any of the eternal poets, should have so far misunderstood themselves as to have abdicated this throne of their widest dominion. Those in whom the poetical faculty, though great, is less intense, as Euripides, Lucan, Tasso, Spenser, have frequently affected a moral aim, and the effect of their poetry is diminished in exact proportion to the degree in which they compel us to advert to this purpose.

Homer and the cyclic poets were followed at a certain interval by the dramatic and lyrical poets of Athens, who flourished contemporaneously with all that is most perfect in the kindred expressions of the poetical faculty: architecture, painting, music, the dance, sculpture, philosophy, and we may add, the forms of civil life. For although the scheme of Athenian society was deformed by many imperfections which

the poetry existing in chivalry and Christianity has erased from the habits and institutions of modern Europe; yet never at any other period has so much energy, beauty, and virtue been developed; never was blind strength and stubborn form so disciplined and rendered subject to the will of man, or that will less repugnant to the dictates of the beautiful and the true, as during the century which preceded the death of Socrates. Of no other epoch in the history of our species have we records and fragments stamped so visibly with the image of the divinity in man. But it is poetry alone, in form, in action, and in language, which has rendered this epoch memorable above all others, and the storehouse of examples to everlasting time. For written poetry existed at that epoch simultaneously with the other arts, and it is an idle inquiry to demand which gave and which received the light, which all, as from a common focus, have scattered over the darkest periods of succeeding time. We know no more of cause and effect than a constant conjunction of events; poetry is ever found to co-exist with whatever other arts contribute to the happiness and perfection of man. I appeal to what has already been established to distinguish between the cause and the effect.

In these passages Shelley for the first time takes up the difficult problem of the relation of poetry to morals. His exposition is rather disorderly and uncertain: after insisting on the immense power for good which poetry can exert over human conduct, he is obliged to face the difficulty that art, even of the highest order, can fall decidedly short of an acceptable morality; to which problem he quickly finds two solutions. These answers seem unsatisfying even to their author, for, after the splendid paragraphs on the drama, to which our next chapter is devoted, and which, though digressive, hold implicit in their magnificent phrases all the principles necessary to a true solution, he attacks the principal difficulty again, this time with more honesty and penetration, if still without complete success. In these ethical matters, we may expect to find our poet's judgements distorted by his reading of the philosophers of the Revolution, although his sense of the true nature and direction of his art is still able to act at times and results in statements as illuminating as any found elsewhere in his work.

The unaccountable effectiveness of poetry upon human conduct, its unobtrusive hold over the minds and hearts of men, is the first subject of consideration, and the secrets of this influence are brilliantly suggested. The poet always causes pleasure, and it is indispensable that he should do so. Yet he is no mere purveyor of sweetmeats; mingled with the delight he offers is true wisdom, which ensures that his influence upon society will be profound and stable, and this wisdom, unlike that of the moralist, will always find the doorway of man's spirit open because of the delightful fashion in which it is presented. Nor is this to be taken to mean that the pleasure of poetry acts merely as a lure and inducement: "Imitation is natural to man from childhood, one of his advantages over lower animals being this, that he is the most imitative creature in the world, and learns at first by imitation."¹ The pleasure in artistic imitation is no superficial thing; it is like the taste in food, a natural concomitant and the sign of the naturalness and necessity of that in which it is found. The popular mind, nourishing itself upon poetry, will be as unaware of the strength so acquired as is the case with the individual in normal digestion and, particularly in "the infancy of society," may never give the poet due credit for the stimulus and enlightenment it has received. There is no great difficulty, then, in

¹ ARISTOTLE, *Poetics*, 1448b5.

finding sober philosophical meaning in the ardent claim that "it acts in a divine and unapprehended manner, beyond and above consciousness." The good influence which poetry brings is not deserved by any effort of ours but enters in so naturally as to seem a heavenly inspiration; the mind being, either unconscious of what is happening, or reluctant to attribute an influence so mysterious and irresistible to a cause with which it is familiar. Opposition or criticism are disarmed by the additional fact that the poet seems quite without design on his audience; he is no eager propagandist or self-interested rhetorician. That lovely voice, like the nightingale's, issues from the depths of an impersonal obscurity, appearing to utter simple truth and beauty rather than to be attempting to move or persuade. This self-effacement is necessary for the artist because, as will be explained later, he is essentially a maker and neither a doer, nor primarily even a teacher; his aim is to fashion a beautiful object, and his first devotion is to the good of his work. His productions draw their peculiar effectiveness from this, that, as things made, they stand by themselves and seem to speak for themselves, relying no more on the authority or persuasive skill of their originator than do the statements of pure science, yet with none of the dry inadequacy of the latter. Shelley's comparing of the poet to the nightingale also reminds us of the naturalness and inevitability of the mental processes and mode of expression which culminate in this kind of utterance. Poetic speech invites contradiction as little as the song of a bird or any other music of nature, its inevitability leaving no room for correction or improvement. True, the voices of nature never carry the intelligible meaning offered by the human artist; but, even though his message may be partly translatable into propositions susceptible of critical discussion, who will feel inclined to treat it in this fashion?

For these reasons, it is easy to admit that the genius of a poet like Homer must have contributed greatly to the building of the social system of ancient Greece; although the analysis here offered of the manner in which such work can actually bring about the moral improvement of society is not nearly so satisfactory as that found in the discussion of the power of tragedy which is to come a little later.

No sooner has Shelley praised the moral elevation of the great Greek epics, than he recalls that it is far from being consistently sustained, seeing that some of the famous heroic figures of these works are scarcely authentic exemplars of virtue, and he is now led to a first attempt to explain how true poetry may sometimes appear to be in conflict with morals. This first solution seems influenced more by a passionate desire to protect the purity and spirituality of his art than by honest thinking. The great poet, he insists, knows very well how crude and deficient are the moral notions of his age, but deliberately allows his personages to assume them, as a "temporary dress" which will cover without concealing their true grandeur of soul; or it may well be, he goes on to say, that unless subdued by some such earthly garb, the beauty and splendor of a great artist's conceptions would prove too dazzling for mortal sight. The implication is that the poet is in conscious possession of a moral code far more elevated than that of the

vulgar, so that, if he thought his hearers capable of it, he might reveal to them eternal truth in all its splendor. To so emphasize the role of the ideal in poetry is certainly understandable, since the poet is of all men the least willing to leave the world as he finds it; but what Shelley seems to overlook is that the poet's function as poet is precisely to "temper this planetary music to mortal ears," to bring an ideal perfection within sight and touch of men. For an artist, then, expression of the eternal in the language of time and place is no matter of conscious choice; it is spontaneous and essential to his work. It is no compliment to the poet as artist to attribute to him the power of conceiving an ideal more sublime than that which he has expressed; in this respect the moral philosopher may easily surpass him and, of the two, it is also rather the latter who exhibits his conception in all "its naked truth" — thereby leaving us bored and discouraged. Mere ideals, in short, offered in their abstract purity, are never poetry; nor has the artist either the means or intention of dealing with these or any other principles directly, his business being rather to imitate them so as to give them sensible and convincing form by expression in terms of human experience. It is absurd to think of the Homeric figures as wearing their vices like a superficial costume hiding a deeper beauty within: the camouflage and disunity in the poetic image implied by such a notion constitute a denial of its very nature. Moral defects inserted into a dramatic portrait are necessary if it is to be effective, and are as much a part of the integral unity as the virtues; far from being "an accidental vesture" hiding the "beauty of the internal nature," they are the very means of its artistic expression. That the attitude of the drama towards the vices and follies of men should vary from age to age is only further proof of the poet's obligation to express himself in terms of the world which he and his hearers know. Shelley is perfectly right in suggesting that such dramatic representations, in spite of their obvious moral defects, seem to suggest a perfection which they do not state and can inspire the spectator to desire something still higher; but this is simply in virtue of their power as images, not because of some absolute perfection actually lying concealed within them which the poet could have fully exposed had he wished.

As if himself dissatisfied with the explanation he has just given, the poet, at the beginning of his next paragraph, turns to a new solution, based this time on the special mode in which poetry produces its moral effects. Passing over the assertion that "ethical science arranges the elements which poetry has created," we may note with approval the marked difference which Shelley finds in the manner and efficacy of their operation. Ethics, making its appeal directly to reason and experience, instructs and admonishes, but does little to create a good disposition in men. Poetry acts in "another and a diviner manner," a manner the more effective because indirect and difficult to observe, and in virtue of which, Shelley is convinced, a work of art can somehow or other do good even when its subject is morally reprehensible. That this conviction has a basis in true principles we shall attempt to show later; but the poet's own earnest attempts at justifying it are clearly unsatisfactory and we are obliged to consider the present one even weaker than the first.

To understand what he is propounding here, it must be recalled that his reading of Godwin and other revolutionary philosophers had led him to an ethical theory resting on the belief that the innate benevolence of man was such that no person conscious of the misery of others could possibly be unwilling to relieve it. If anyone is hard and selfish, it can only be because, being uninstructed and deficient in power of apprehension, he is simply unaware of the pain and injustice he is causing; he lacks that power of imagination which would enable him to feel and share the sorrow of others. "The only distinction between the selfish man and the virtuous man," Shelley declares elsewhere, "is, that the imagination of the former is confined within a narrow limit, whilst that of the latter embraces a comprehensive circumference. . . . Selfishness is the offspring of ignorance and mistake."¹ Hence, to bring about the conversion of the wicked, what is required is not the imparting of moral principles nor the exposing of the unreasonableness of the offender's conduct, but simply the stimulation and development in him of his power of imagination, which is "the great instrument of moral good." So it is the poet, more than anyone else, who can really work a cure; "poetry strengthens the faculty which is the organ of the moral nature of man, in the same manner as exercise strengthens a limb," and it follows that "disinterested benevolence is the product of a cultivated imagination, and has an intimate connection with all the arts. . . ."²

The warm-hearted unrealism of this doctrine, so characteristic of Shelley, invites sympathy, if it cannot deserve much consideration from intelligence. The real difficulty of moral conduct, namely the presence or absence of goodwill, is simply denied by the romantic belief in the native goodness of man; it is no longer the power of choice, but the mere power of knowing and feeling, which becomes the determining influence in a man's acts, so that a persuasive presentation of noble ideals is all that is needed to bring about the conversion of the most thorough scoundrel. But there is one idea in this exposition to which Shelley clings persistently and, as we hope to show, with good reason: it is that poetry does not act directly to change the lives of its hearers and that this indirectness is essential to its influence. Like every true artist, Shelley has an instinctive horror of didacticism.

VIII. TRAGEDY

It was at the period here adverted to that the drama had its birth; and however a succeeding writer may have equalled or surpassed those few great specimens of the Athenian drama which have been preserved to us, it is indisputable that the art itself never was understood or practised according to the true philosophy of it, as at Athens. For the Athenians employed language, action, music, painting, the dance, and religious institution, to produce a common effect in the representation of the highest idealisms of passion and of power; each division in the art was made perfect in its kind by artists of the most consummate skill, and was disciplined into a beautiful proportion and unity one towards the other. On the modern stage a few only of the elements capable of

¹ From the fragment, *Speculations on Morals*.

² *Ibid.*

expressing the image of the poet's conception are employed at once. We have tragedy without music and dancing, and music and dancing without the highest impersonations of which they are the fit accompaniment, and both without religion and solemnity. Religious institution has indeed been usually banished from the stage. Our system of divesting the actor's face of a mask, on which the many expressions appropriated to his dramatic character might be moulded into one permanent and unchanging expression, is favourable only to a partial and inharmonious effect; it is fit for nothing but a monologue, where all the attention may be directed to some great master of ideal mimicry. The modern practice of blending comedy with tragedy, though liable to great abuse in point of practice, is undoubtedly an extension of the dramatic circle; but the comedy should be as in *King Lear*, universal, ideal, and sublime. It is perhaps the intervention of this principle which determines the balance in favor of *King Lear* against the *Oedipus Tyrannus* or the *Agamemnon*, or, if you will, the trilogies with which they are connected; unless the intense power of the choral poetry, especially that of the latter, should be considered as restoring the equilibrium. *King Lear*, if it can sustain this comparison, may be judged to be the most perfect specimen of the dramatic art existing in the world, in spite of the narrow conditions to which the poet was subjected by the ignorance of the philosophy of the drama which has prevailed in modern Europe. Calderon, in his religious Autos, has attempted to fulfil some of the high conditions of dramatic representation neglected by Shakespeare; such as the establishing a relation between the drama and religion, and the accommodating them to music and dancing; but he omits the observation of conditions still more important, and more is lost than gained by the substitution of the rigidly-defined and ever-repeated idealisms of a distorted superstition for the living impersonations of the truth of human passion.

But I digress. — The connection of scenic exhibitions with the improvement or corruption of the manners of men has been universally recognized; in other words, the presence or absence of poetry in its most perfect and universal form has been found to be connected with good and evil in conduct or habit. The corruption which has been imputed to the drama as an effect begins when the poetry employed in its constitution ends; I appeal to the history of manners whether the periods of the growth of the one and the decline of the other have not corresponded with an exactness equal to any example of moral cause and effect.

The drama at Athens, or wheresoever else it may have approached to its perfection, ever co-existed with the moral and intellectual greatness of the age. The tragedies of the Athenian poets are as mirrors in which the spectator beholds himself, under a thin disguise of circumstance, stripped of all but that ideal perfection and energy which every one feels to be the internal type of all that he loves, admires, and would become. The imagination is enlarged by a sympathy with pains and passions so mighty, that they distend in their conception the capacity of that by which they are conceived; the good affections are strengthened by pity, indignation, terror and sorrow, and an exalted calm is prolonged from the satiety of this high exercise of them into the tumult of familiar life; even crime is disarmed of half its horror and all its contagion by being represented as the fatal consequence of the unfathomable agencies of nature; error is thus divested of its wilfulness; men can no longer cherish it as the creation of their choice. In the drama of the highest order there is little food for censure or hatred; it teaches rather self-knowledge and self-respect. Neither the eye nor the mind can see itself, unless reflected upon that which it resembles. The drama, so long as it continues to express poetry, is a prismatic and many-sided mirror, which collects the brightest rays of human nature and divides and reproduces them from the simplicity of their elementary forms, and touches them with majesty and beauty, and multiplies all that it reflects, and endows it with the power of propagating its like wherever it may fall.

The subject of the drama seems to be taken up by Shelley at this point because of the close relation between the theatre and social morality, but he makes little attempt to fit his remarks on this new theme into his discussion of the relation between art and morals, beginning as he does, with a confessed digression, wherein he contrasts the richness of the Greek dramatic medium with the poverty of our own and, even when it is a question of the tremendous power over human conduct of high tragedy, disregarding completely the problem of its possible direction towards evil as well as good.

The moderns, according to his first paragraph, have made a profound error in depriving the drama of the cooperation of music, painting, the dance and religion. By a rather unusual choice of terms, he states that, in bringing about this separation, they have missed the true philosophy of the drama, so that we are led to think that for him all these secondary factors, if used in conjunction with the stage, become essential and indivisible elements of a single art. If this be his meaning, it does not seem in accord with the only critical study representative of the comprehension of their theatre enjoyed by the ancient Greeks themselves; Aristotle plainly distinguishes tragedy from the arts which accompanied it in the classical age and even appears to acknowledge that a play can be a complete entity apart from its representation on the stage.¹ On the whole, it seems that modern tragedy, in dispensing with the aid of the other arts, has admittedly lost something in magnificence and solemnity, and now makes a greater demand on the audience; but by this very sacrifice it has gained in directness and intensity of effect. However, the point is a minor one and perhaps does not deserve special notice.

The only other matter requiring our attention in this passage is the remarkable acknowledgement of the manner in which comedy can procure "an extension of the dramatic circle." Shelley, who appears to have been deficient in humour, and could not endure what seemed to him the cruelty of the comedy of manners, was perhaps the better able to appreciate the sublimation which comedy should undergo before it is allowed a role in great tragedy, as well as to feel how perfectly this is realised in *King Lear*. In Shakespeare's play, humour is not used to provide relief; nor surely to heighten by contrast the horror of actions already dreadful enough; it serves rather to permit a detachment and comprehension which could be attained in no other way. Within the play, the Fool has an uncanny air of seeming to reflect the king's own inner conscience, the sane and just counsel which his reason utters but which passion, pride and self-will prevent him from translating into conduct. If we remember that what is called sense of humour is no sense at all, but the expression of intellect in its most detached attitudes, this strange personage may be interpreted as the sense of humour of the king himself, his power of judging the incongruity and folly of his own acts, — which has somehow become separated, and follows him about, loyal and steadfast to the end, but unable to pay respect where it is not deserved, and irremediably exiled from the mind which should be its seat:

O Lear, Lear, Lear!

Beat at this gate that let thy folly in

And they dear judgement out.

Seen from outside, from the dramatist's standpoint, the Fool is the indispensable means of "extending the dramatic circle" to make possible an ultimate criticism. Like the chorus of Greek tragedy, but in a far more thorough fashion, he represents a supreme detachment of view. And whether he

¹ *Poetics*, 1450b17, 1453b1-12.

be considered as a personage contributing to the living whole of the plot, or as an instrument for the expression of the playwright's views, his foolishness is essential to him. The deepest reason for this lies in the fact that it would simply be contrary to dramatic probability to have judgements like his pronounced by a normal person, since it is an inevitable consequence of our servitude to passion and our embroilment in the concerns of life that we expect and are willing to receive such wisdom from such personages only as are somehow immune from these toils, like the child, or the man who has remained childlike of mind. The tragic poet, then, who would have pure intellect enter upon his scene, who would pass a higher than human sentence upon the deeds of men, must, like Heaven itself, "use the foolish things of this world to confound the wise." At this height comedy encourages meditation rather than laughter, and indeed deserves, in Shelley's words, to be considered "universal, ideal, and sublime."

In the second paragraph of the group the principal subject of discussion is recalled with a reference to the unfailing parallel observed between the condition of the theatre and the prevailing morality, yet still without any attempt to face the chief difficulty in the question of art and morals, which is to explain how works, apparently excellent from an artistic viewpoint, can seem to violate the basic principles of ethics. All we find is the unhelpful assertion repeated that any art which does mischief is not true art, and this is followed in the last paragraph by an exposition of the manner in which great drama procures a good effect on human conduct. The magnificent sentences given to this purpose do not, accordingly, advance us very far in the direction we are supposed to be moving, but retain an immense value for the light they shed on the nature of tragedy and of art itself.

Shelley begins by noting for a second time that greatness in the drama has "ever co-existed with the moral and intellectual greatness of the age." Although the matter is of no great importance, it might be well to offer something of a corrective to the poet's enthusiasm by remarking that this co-existence need only mean that high moral and intellectual ideals were esteemed or, perhaps, merely acknowledged at the time such drama was composed. Its composition does not necessarily suppose that such high ideals were actually accepted. A high Christian morality might easily be appreciated by a modern audience, for example, which had no thought or intention of applying it, but which had merely retained enough of the traditional attitudes and sentiments of Christianity to be able to enjoy and admire that in which it no longer believed. The defence of great art does not require that we be able to point to the tangible and measurable good it has accomplished; and Shelley is wiser when he sets out to expose the inner working of great drama and to show merely that it is of a nature powerfully to transmit high moral principles to the public.

The comparison of the great Greek tragedies to "mirrors in which the spectator beholds himself" is a fine testimony to the necessity of the image for all forceful human communication. Simple reflection or self-examina-

tion remains an imperfect and difficult mode of knowing and, in a sense, even an unnatural one. As was suggested in an earlier chapter, it is always more effective to offer the mind an object it can reach directly and upon which all the mental faculties may be exercised. "Neither the eye nor the mind," we are told a little later, "can see itself, unless reflected upon that which it resembles." The spectator attains the truest view of himself in the images of his own life and character which are set before him on the tragic scene, catching vivid reflections of his own nature in good and evil personages alike.

But the image of self he is given is not a simple, unchanged reflection; what he sees is self "under a thin disguise of circumstance," — the disguise being that which is adverted to, while causing the spectator not to advert to the effect the play is having upon him. Under this convincing cloak of character and incident, the general principles or types of action are able to get by his defences and to demand the assent of inner conscience. This is the fictional aspect of the play, which must be neither very pronounced, nor very slight. The first extreme would mean the stifling of meaning and universality, and the mere provision of distraction without enlightenment, as in melodrama. The second would mean a weakening or destruction of the nature of the image, so that the dramatic personages would become little more than articulate concepts, dull and unconvincing. The disguise of circumstance must be thin, therefore, but never absent. By various means, of which the tragic mask was one, the Greeks made sure that it would remain thin. Through a device of this kind the tragic personage could be sufficiently removed from the circumstances of daily life so as to appear unmistakably a significance as well as a man, and there would then survive upon the stage only that "ideal perfection which everyone feels to be the internal type of all that he loves, admires, and would become." The mask contributed to the achievement of a final effect which was total and integral, not "partial and inharmonious," as is the result, according to Shelley, when modern drama places its reliance on the actor's countenance, and skill in simulating emotion.

This ideal perfection is spoken of as internal; it lies within us. Great tragedy neither preaches, nor exhorts, nor even urges to emulation; it simply enables us to discover our own essential greatness by furnishing an image of our nature stripped of all the accretions and meaningless attributes of ordinary existence. This human nature, whose unchangeable forms are portrayed so compellingly by the heroes of the stage, is shared by the humblest onlooker and, in the dramatic mirror, he may see himself as he should be and may make comparison between his own turbulent world of passion and unreason and the ideal condition it might reach. Here, on the tragic scene, all things are set in a true and clear light. Beauty and goodness wear that unmistakable crown of excellence which they do not always show when met with in the street, and are known for what they are. Wicked characters, as well as good, are made to serve the ideal; first, because in them evil takes clear shape and is half-conquered simply in being comprehended; secondly, because they suggest, and heighten by

contrast, the very ideals which they violate. Poetry, therefore, in the exquisite phrases of a later paragraph, may not only "exalt the beauty of that which is most beautiful," but also "add beauty to that which is most deformed; it marries exultation and horror, grief and pleasure, eternity and change." Within the magic bounds of the image, all becomes one, intelligible, purposeful; "it subdues to union under its light yoke all irreconcilable things. It transmutes all that it touches and every form moving within the radiance of its presence is changed by wondrous sympathy to an incarnation of the spirit which it breathes."

When a few sentences in praise of tragedy can carry such beauty and conviction, what shall be said of the influence of tragedy itself? By its power the imagination will be "enlarged by a sympathy with pains and passions so mighty . . .": the audience's power of grasping and conceiving is strengthened by the comprehension of a great and typical human struggle. The ideals of great tragedy, which are the permanent expression of the laws of our nature, strengthen the inclination of the beholder to realise them in his own life; strengthen, in other words, his natural love of what is true, just, and honorable. And they achieve this end by arousing the "good affections," pity and fear, where these are due; compassion for the sufferings of the innocent, indignation and horror at the sight of evil triumphant. It is never simple stimulation of feeling which is the aim of tragedy; emotions for their own sake are the business of melodrama and, if not without a certain recreational value, can never deserve to be called good as the word is used here, nor can they promote that "exalted calm" which extends its influence into real life. The emotional exercise concerned in tragedy is one which brings about a certain discipline and harmony in the passions, so that the passion felt in the theatre will be vastly different from that felt in the street, the former never endangering the dominion of reason.

For the basic thing to remember about passion is that it is indeed passion, the imposition upon us of physical disturbance which is the inevitable consequence of the dependence of intellect upon sense. Often enough, reason cannot foresee, cannot even interpret, the confusion of feelings by which it may be suddenly overwhelmed. Man is gloomy or gay without cause, longs for he knows not what, or finds himself, at some event, an inextricable tangle of conflicting feelings. And even when there exist good and unmistakable causes for his sentiments, there is still an obscure subjection of intellect in all strong emotion from which we demand release, it being something like a contradiction of the nature of intelligence that it should be made to endure what it has not chosen, and to a degree beyond the measure it would apply. The tragic poem procures for us this liberation by giving us an image of passion towards which we can take an attitude of contemplative detachment, quite impossible where the passion is personal and actual. Within the little world of the play, there is nothing to bewilder or disconcert; the passion here, however overwhelming or uncontrolled in representation, can never arouse uncontrollable emotion in the onlooker, since, in true drama, it is presented as an object of thought as well as of feeling, and hence as always in harmony with the design of the whole play.

Tragedy, therefore, arouses feelings purged of that irrationality inseparable from the passion of daily existence. Under its influence, our feelings follow a certain harmonious conduct and sequence, whereby we never seem to lose sight of what we are feeling and why, and in the course of which our self-control is never threatened. Thus, the villain of the play, monster though he may be, is an image delightful to the mind, if only for this reason, that he makes possible an untroubled consideration of wickedness that could scarcely be borne were it actual. Besides which, the artistic intelligence has constructed his character so that it makes sense, so that we may know just how to feel towards him, so that our hatred of him is free and detached, so that we detest with the mind. In the preface to his own tragedy, Shelley remarks:

This story of the Cenci is indeed eminently fearful and monstrous: anything like a dry exhibition of it would be insupportable. The person who would treat such a subject must increase the ideal, and diminish the actual horror of the events, so that the pleasure which arises from the poetry which exists in these tempestuous sufferings and crimes may mitigate the pain of the contemplation of the moral deformity from which they spring.¹

Here is our principle, clearly enough expressed, although we would be inclined to reject the implication in the last phrase that there is poetry in actual crime even before the dramatist has worked on it; it may be an object capable of being seen poetically, perhaps, but can hardly be termed poetry before it has been so seen and expressed.

The influence of art upon the passions, then, is instructive and disciplinary; it arouses them according as it is right that they should be aroused, in relation to proper objects, and in the measure that these objects deserve.² A work of art can thus become, in a certain sense, a rehearsal for life, offering us semblances of good and evil upon which we may practise our minds and, at the same time, suggesting the judgements we ought to pass. Not that it will ever be possible really to live the play, or always to see how actual incidents may be made to fall into the enviable order and solution which the skill of the dramatist has conferred upon those of some great tragedy. The gulf between the real and the poetic is simply unbridgeable; it is irrational to attempt to transpose the two and more irrational still to condemn poetry because it does not offer us a scheme translatable into fact. Human life is at the mercy of chance and change and it is a delusion to hope that we shall be able to live from day to day by any means other than the improvisations of prudence. Yet the drama can plainly exert great influence over our lives, being, no mere escape from life, but a noble attempt to understand it, addressing itself to us by the most effective of all means of communication, chastening and clarifying our emotions, in order that we may behold in a calm, clear light ideals which, in the tumult of familiar existence, it is only too easy to neglect.

¹ It is in this sense his strange remarks on sorrow in a later paragraph should probably be interpreted: "Tragedy delights by affording a shadow of the pleasure which exists in pain. . . . The pleasure that is in sorrow is sweeter than the pleasure of pleasure itself." There is no comfort in actual grief; it is the pleasure caused by an image of grief which is unique.

² Cf. J. MARITAIN, *Art et scolastique*, p. 107.

"Even crime is disarmed of half its horror and all its contagion by being represented as the fatal consequence of the unfathomable agencies of nature." The tragedy of fate, which the poet clearly has in mind, supposes in its audience a high degree of intelligence, able to find relief in any solution, no matter how terrible. Under the shadow of fate, crime cannot, of course, be true crime, since it is no longer the effect of free will; "like flies to wanton boys," men writhe in the clutches of the gods, and find their only refuge in dignity and defiance. But it is hardly to be supposed that Shelley finds in this explanation the same detached satisfaction which it provided to the Greek mind. Probably it is the pity of the Greek drama which stirs him more; the romanticist in him being overcome at the spectacle of goodness and innocence driven by ignorance, or by the pressure of seemingly irresistible causes, to the commission of some foul deed. All crime tends to be seen in the same way by romanticism, as error, mistake, or the result of chance rather than purpose. Beatrice Cenci is described as "evidently a most gentle and amiable being, a creature formed to adorn and be admired, and thus violently thwarted from her nature by the necessity of circumstance and opinion." Her act of parricide, a "pernicious mistake," is stated to have been voluntary, yet to have been committed under such diabolical provocation as to compel us to consider her an object of compassion rather than of condemnation.

Being thus convinced that error must be "divested of its wilfulness," Shelley naturally feels that "drama of the highest order" will necessarily take up the fate-theme and, since it will not permit men to look upon evil "as the creation of their choice," will allow them to find in it "little food for censure or hatred." But we are obliged to maintain against him that the tragedy of fate is not the highest possible, if only because it is not the truest. Genuine malice is only too vivid a fact of human experience, and the best poetic image will imitate it as such. That crime, by virtue of the image, will always be "disarmed of half its horror and all its contagion," has already been shown to be true for reasons intrinsic to the nature of art and having nothing to do with any particular view of life; but it may yet be presented as a deliberate act, justly deserving of censure and hatred. The blackest scoundrel, it is true, may inspire a certain sympathy for the reason that the vicious tendencies we see carried to an ultimate pitch in him are those of our common nature, so that we cry "God forgive us all," but this carries with it no obligation to condone. Similarly we can agree that even a portrait of vice may teach us self-knowledge, but it will surely leave us small self-respect.

In the splendid periodic sentence which brings to a close the passage we are studying, authentic drama is compared to a mirror which not only possesses many facets, capable of receiving light from many directions, and of casting back reflections of the subject in all its postures and attitudes, but also exerts the virtue of the prism, to reveal the hidden color and heart of the radiance which falls upon it. This magic glass, held up to human nature, collects its brightest rays, and divides them from the simplicity of their elementary forms, reproducing them as so divided. It touches the

brightest rays of human nature with an even higher majesty and beauty, multiplying all that it reflects, and endowing all that it reflects with the faculty of generating a power like its own.

Itself a piece of poetry, this great final sentence is an illustration of the principle explained in our first chapter, whereby the poetic image was held to proceed from two originals, as it were, an actual and an ideal, and to express one in terms of the other. Wishing to convince us of the power of dramatic art to draw the disparate elements of life towards an integral whole, Shelley chooses, not to state the truth directly, but rather to offer a splendid image of it. The result, odd though it may sound, is like an image of the doctrine of imitation, and is susceptible of two mutually supporting interpretations, according as we approach the passage from the direction of the actual or the ideal. For the light caught by the dramatic mirror might first be thought of as deriving from ordinary human life, being the rays of significance which the poetic vision can detect in even the humblest doings of mankind and which it has power to withdraw or separate from the contingent and meaningless, in order to gather them into a central meaning much as the scientific mind carries a process of induction from many individual cases towards the goal of a general law; the reward of the mind's labor in both instances being a final truth which can serve to illuminate difficulties and problems previously insoluble and become the means of dealing with those yet to be encountered. The preface to *The Cenci* again has something to offer us:

Such a story, if told so as to present to the reader all the feelings of those who once acted it, their hopes and fears, their confidences and misgivings, their various interests, passions, and opinions, acting upon and with each other, yet all conspiring to one tremendous end, would be as a light to make apparent some of the most dark and secret caverns of the human heart.

But the simile of the mirror need not be taken as excluding the idealising power of poetry, for the "brightest rays of human nature" may also be considered as coming forth, not from everyday, pedestrian human nature, but from ideal human nature, being the pure radiance of its "unchangeable forms"; which will be tempered for mortal eyes by the prismatic potency of art. The fact that the rays are spoken of as being divided and reproduced from "the simplicity of their elementary forms" would seem to favor the present interpretation, according to which a given play would transmit eternal principles by giving them expression in character, opinion and incident, imparting to them color and conviction, and driving them home as a teacher will convey a central principle by a series of examples and illustrations, conferring upon it by such means a richness and force no mere straightforward statement can ever possess. In either case, it should be noted that the general effect will be to present a unity which overcomes, without annihilating it, a multiplicity; and a meaning which gathers into itself the unmeaning.¹

¹ The Aristotelian mind will probably be inclined to see the poetic process as more essentially the drawing of a universal from the contingent and particular, but of course without excluding the other possibility. "The thing which makes a good man different from a unit in the crowd... or an artistic representation different

The phrases which follow, and in which the poetic mirror is said to multiply all that it reflects and to touch it with majesty and beauty, are again themselves comparable to a double-sided mirror. According to our first alternative, it might be argued that, as each incident or detail from the unintelligible plurality of life enters into the new unity of the work of art, it is "multiplied," that is, raised to a higher power, to an intensity of significance it never possessed before. Like the forest pools in one of Shelley's most charming poems, the drama will reflect what it has received "with more than truth expressed,"¹ transmuting matters of fact into universal meanings; the commonplace, nay, even the ugly and the evil, as we have said already, will be, through this sublime influence, "touched with majesty and beauty" by their assignment to a necessary role in the working out of some lofty purpose. But, following the second alternative, the elemental features of ideal nature which it is the function of poetry to reflect, would be "multiplied" in the sense of their embodiment in innumerable plays, or in the many personages, incidents and images of a single play; and would be "touched with majesty and beauty" in that their colorless and formless essence, or the bare meaning for which science can teach respect but not love, would be adorned and made irresistible by being clothed in music and imagery taken from the world about us.

Finally, from whatever source the drama be thought to have drawn its significance, it will possess, as a statement having the nature of a universal, the power of "propagating its like," that is, of reaching an indefinite multitude of minds and of being applicable to a multitude of particular cases. As we shall see later, it is the especial virtue of the image to appear inexhaustible in significance and forever to invite new interpretations.

from an ordinary reality — is that elements which are elsewhere scattered and separate are here combined in a unity. [It is this unity which counts]; for if you take the elements separately, you may say of an artistic representation that it is surpassed by the eye of this person or by some other feature of that."—*The Politics of Aristotle* (trans. E. BARKER, Oxford, 1946), chap. xi, 1281b.

¹ *To Jane: The Recollection*. Several lines of this poem are pleasant instances of a true poet's instinctive awareness of the power of the image:

We paused beside the pools that lie
Under the forest bough. —
Each seemed as 'twere a little sky
Gulfed in a world below;

.....
In which the lovely forests grew,
As in the upper air,
More perfect both in shape and hue
Than any spreading there.

.....
Sweet views which in our world above
Can never well be seen,
Were imaged by the water's love
Of that fair forest green.

.....
Like one beloved the scene had lent
To the dark water's breast,
Its every leaf and lineament
With more than truth expressed.

IX. POETRY AND MORALS RESUMED

But in periods of the decay of social life, the drama sympathizes with that decay. Tragedy becomes a cold imitation of the forms of the great masterpieces of antiquity, divested of all harmonious accompaniment of the kindred arts; and often the very form misunderstood, or a weak attempt to teach certain doctrines which the writer considers as moral truths, and which are usually no more than specious flatteries of some gross vice or weakness with which the author, in common with his auditors, are infected. Hence what has been called the classical and domestic drama. Addison's 'Cato' is a specimen of the one; and would it were not superfluous to cite examples of the other! To such purposes poetry cannot be made subservient. Poetry is a sword of lightning, ever unsheathed, which consumes the scabbard that would contain it. And hence we observe that all dramatic writings of this nature are unimaginative, in a singular degree; they affect sentiment and passion, which, divested of imagination, are other names for caprice and appetite. The period in our own history of the grossest degradation of the drama is the reign of Charles II, when all forms in which poetry had been accustomed to be expressed became hymns to the triumph of kingly power over liberty and virtue. Milton stood alone, illuminating an age unworthy of him. At such periods the calculating principle pervades all the forms of dramatic exhibition, and poetry ceases to be expressed upon them. Comedy loses its ideal universality; wit succeeds to humor; we laugh from self-complacency and triumph, instead of pleasure; malignity, sarcasm, and contempt succeed to sympathetic merriment; we hardly laugh, but we smile. Obscenity, which is ever blasphemy against the divine beauty in life, becomes, from the very veil which it assumes, more active if less disgusting; it is a monster for which the corruption of society for ever brings forth new food, which it devours in secret.

The drama being that form under which a greater number of modes of expression of poetry are susceptible of being combined than any other, the connection of poetry and social good is more observable in the drama than in whatever other form. And it is indisputable that the highest perfection of human society has ever corresponded with the highest dramatic excellence; and that the corruption or the extinction of the drama in a nation where it has once flourished, is a mark of a corruption of manners, and an extinction of the energies which sustain the soul of social life. But, as Machiavelli says of political institutions, that life may be preserved and renewed, if men should arise capable of bringing back the drama to its principles. And this is true with respect to poetry in its most extended sense; all language, institution and form, require not only to be produced but to be sustained; the office and character of a poet participates in the divine nature as regards providence, no less than as regards creation.

Civil war, the spoils of Asia, and the fatal predominance first of the Macedonian, and then of the Roman arms, were so many symbols of the extinction or suspension of the creative faculty in Greece. The bucolic writers, who found patronage under the lettered tyrants of Sicily and Egypt, were the latest representatives of its most glorious reign. Their poetry is intensely melodious; like the odor of the tuberose, it overcomes and sickens the spirit with excess of sweetness; whilst the poetry of the preceding age was as a meadow-gale of June, which mingles the fragrance of all the flowers of the field, and adds a quickening and harmonizing spirit of its own which endows the sense with a power of sustaining its extreme delight. The bucolic and erotic delicacy in written poetry is correlative with that softness in statuary, music, and the kindred arts, and even in manners and institutions, which distinguished the epoch to which I now refer. Nor is it the poetical faculty itself, or any misapplication of it, to which this want of harmony is to be imputed. An equal sensibility to the influence of the senses and the affections is to be found in the writings of Homer and Sophocles; the former, especially, has clothed sensual and pathetic images with irresistible attractions. Their superiority over these succeeding writers consists in the presence of those thoughts which belong to the inner faculties of our nature, not in the absence of those which are connected with the external; their incomparable perfection consists in a harmony of the union of all. It is not what the erotic poets have, but what they have not, in which their imperfection consists. It is not inasmuch as they were poets, but inasmuch as they were not poets, that they can be considered

with any plausibility as connected with the corruption of their age. Had that corruption availed so as to extinguish in them the sensibility to pleasure, passion, and natural scenery which is imputed to them as an imperfection, the last triumph of evil would have been achieved. For the end of social corruption is to destroy all sensibility to pleasure; and therefore it is corruption. It begins at the imagination and the intellect as at the core, and distributes itself thence as a paralyzing venom through the affections into the very appetites, until all become a torpid mass in which hardly sense survives. At the approach of such a period, poetry ever addresses itself to those faculties which are the last to be destroyed, and its voice is heard, like the footsteps of Astraea, departing from the world. Poetry ever communicates all the pleasure which men are capable of receiving; it is ever still the light of life, the source of whatever of beautiful or generous or true can have place in an evil time. It will readily be confessed that those among the luxurious citizens of Syracuse and Alexandria who were delighted with the poems of Theocritus were less cold, cruel, and sensual than the remnant of their tribe. But corruption must utterly have destroyed the fabric of human society before poetry can ever cease. The sacred links of that chain have never been entirely disjoined, which descending through the minds of many men is attached to those great minds, whence as from a magnet the invisible effluence is sent forth, which at once connects, animates, and sustains the life of all. It is the faculty which contains within itself the seeds at once of its own and of social renovation. And let us not circumscribe the effects of the bucolic and erotic poetry within the limits of the sensibility of those to whom it was addressed. They may have perceived the beauty of those immortal compositions, simply as fragments and isolated portions; those who are more finely organized, or born in a happier age, may recognize them as episodes to that great poem, which all poets, like the co-operating thoughts of one great mind, have built up since the beginning of the world.

The passages chosen for consideration in this chapter represent Shelley's nearest approach to a final solution of the problem of art and morals. Possibly their author did not himself appreciate the penetration of the judgements, sometimes only implicit in simile and metaphor, which they contain; for he takes a hesitant leave of the question and, in later paragraphs, modifies some of his views in an unfortunate manner. Such inconsistencies are not a primary difficulty for a study like this one, and some will not even require to be mentioned; it being no part of our task to make a harmonious exposition of Shelley's personal views. But these second thoughts and minor contradictions do make it harder to treat clearly of a subject already complex and elusive and we should like to make a cautious preparation for this last attack upon it by setting forth as plainly as possible certain truths and distinctions, which are fundamental to the philosophy reflected in this essay and will be the ultimate support for every proposition we shall advance. Some of the principles in this rather lengthy introduction may appear at first sight so basic as to require no explanation but, if the reader's experience is ours, he will find that these notions are never so easy to grasp and retain as might be thought, and that failure to absorb them inevitably means confusion and bewilderment in regard to the more complex matters to which they lead.

We distinguish, first, between knowing and acting, or between the speculative and the practical; then, between making and doing, or between art and prudence.¹ The first of these distinctions may be approached by noting that reason can function in either of two ways. According to one

¹ Our explanation of these distinctions and of their consequences is drawn from the following writings of St. THOMAS: *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.5, a.1; *Ia IIae*, q.56, a.3, c.; *ibid.* q.57, a.4 and a.5; q.58, a.5, ad 2.

mode of action, the intellect merely seeks to know, that is, to apprehend an order in things which is not of its doing; so that by this activity are generated all those sciences called speculative, meaning the branches of philosophy and natural science where a knowledge of reality is pursued simply for its own sake. According to the other mode of operation, the intellect is not content merely to apprehend the causes of a certain state of things; in view of a good to be attained or realised, it seeks to alter some condition, not merely to apprehend order, but to set in order, to build an order of its own. Reason, operating in this fashion, is called practical, and gives rise to all the activities of man whereby he seeks to improve himself or the world about him. It is important to note that this work of the intellect is a directing, having for its object the attainment of a good which is drawing the appetite. Reason has passed a judgement of approval upon this end and is presenting it as desirable.

Now, of these two primary divisions of mental activity, it is clear that art belongs to the second, as being an attempt to make or change an order, not merely to know one, nor even, primarily, to communicate one unchanged. To think of poetry, therefore, as essentially a means of achieving new knowledge is simply to confuse the practical with the speculative, or poetry with science. The exact inter-relations of these two, and the consequences of that erroneous confusion will be studied in the next chapter.

The distinction which bears upon the question of art and morality is, of course, the second, that between making and doing. Just as all the practical operations of the mind are radically different from the speculative, so, among the practical activities themselves, it is impossible not to see a second radical division. In the one instance, the order which the practical reason sets up lies in an external work and the action is consequently transitive; in the other, the order is set in the acts of the agent himself, so that both the work and the labor of its production are immanent. As in all operation of a practical nature, the intellect, in both cases, will move under the impulse of desire; but, from this viewpoint, a second great difference is to be seen, for, in the first case, which is that of art, the order pursued is desired for itself; in the second, that of prudence, the course of action which constitutes the objective is desired by the agent as what is best for him.¹

Although the reason of the difference is so simple, we must observe carefully why, in art, the end is sought for its own sake, whereas, in moral conduct, the goal pursued is the improvement of self. The reason is that,

¹ A possible difficulty is that, in certain arts, the work pursued does not seem outside the agent at all, as is the case with music, poetry, and the so-called liberal arts. But, if such works of art are admittedly not distinct from the agent in the sense of being physically outside him, like those of sculpture or painting, it is surely clear that they are yet, in a profound sense, detached from him; the artist, in these cases, is like an artisan who would be content to form his tool or machine only in his head, so to speak; the difference between poet and artisan simply being this, that, in the case of the latter, the product remains incomplete until externalised, whereas in the former it is of so elevated and intelligible a nature that it cannot be externalised in the physical sense at all.

in the first case, the objective is a work outside of, or independent of, the agent which does not involve his person nor have any direct bearing on his self-interest, so that, if desired at all, it must be desired for itself alone; while, in the second case, since the actions proposed do not aim at an external result except incidentally, their nature is to involve the agent himself and, as a result, to be esteemed for the good they offer to self.¹

From the difference just mentioned, a certain far-reaching consequence can at once be drawn. Although both art and prudence, as belonging in the domain of the practical, presuppose desire of some sort, a work of art will be far less influenced by desire than a work of prudence. Because of its detachment from himself, the artist, albeit he would never make anything whatever unless he desired it, will hardly dream of making his work in such or such a fashion merely because he wishes it so, but rather because it is good for the work in itself to be so. Moral conduct, on the other hand, is to a far greater degree at the mercy of appetite; a man, although he may know very well what is best, will not do what is best unless he also desires it, with the result that, if his appetite is depraved, he will be unable to alter his life in accordance with his better judgement. In art, therefore, the intellect enjoys a certain domination which it lacks in prudence, for the reason already noted that the right artistic decision costs appetite nothing, there being no sacrifice of self-interest involved. No painful self-discipline is required of him who would compose a poem or picture in praise of temperance; the temperance he is aiming at lies outside himself in the poem or picture, and to desire a virtue in that form is an easy matter. To summarise the results of our comparison of moral and artistic activity: in moral activity, desire is in almost complete control, for self is compromised at every step and the bent of appetite is helping to determine each choice; in art, desire counts for far less, the agent being free to do what the creative judgement prescribes, since a choice in obedience to this judgement will do no violence to his desires.

If reason is made the basis of comparison, the roles are of course reversed. In the realm of art, intellect is dominant, so that it is far more impor-

¹ Lest the phrase, "the good they offer to self," be misunderstood, — it may be well to recall that we are speaking here of the *prudent* man, who, being truly virtuous, is able to avoid the false good of self-indulgence and to seek what is truly good for him. This good lies not in skill in accomplishment, nor even in accomplishment itself, but within the agent himself, in the desire and resolve to do the right. When a man leaps into a stream to save someone from drowning, the excellence of his act, as a moral act, does not result from the grace with which he swims, nor on the achievement of a successful rescue; as a moral agent, he achieved all he set out to do as soon as he did his best.

A parallel comment may be made to the proposition that the work of art is desired for itself alone. While it is obviously true that the end which the artist pursues is not an ulterior good but the good of his work, there is nothing in this to prevent that work from serving a further good. In other words, insistence on the peculiar detachment of the creative imagination should not incline us to doubt that, of their nature, all its products are directed to human ends. St. Thomas makes an exceedingly positive statement along this line: *Item considerandum est quod nos utimur omnibus quae sunt secundum artem facta, sicut propter nos existentibus. Nos enim sumus quodammodo finis omnium artificialium.*—*In II Physicorum*, lect.4, n.8. This is true beyond controversy for the useful arts, of course, but no less so for the fine arts, when it is recalled that the result of these is the image, a thing not merely without value but without meaning for other than rational beings.

tant that an artist should know what is best than that he should actually pursue what is best; goodwill is no substitute for ignorance, and a well-meaning blunder is far less excusable than a deliberate and conscious refusal to make the work as good as it could be made. Whereas, in the domain of prudence, the right judgement of intellect is itself dependent upon the previous disposition of appetite; with the result that speculative judgement is of far less consequence, a quite general knowledge of what is right being sufficient, and the order of good conduct standing firm in spite of mistakes, so long as these are not voluntary and therefore proof of a wrong appetite.

The fundamental distinction between the operations of prudence as intransitive and those of art as transitive, permits another comparison between the two powers, this time regarding the necessity of their exercise. Prudence must be exercised or it simply does not exist; art may be used or not without violating its nature. The man who engages himself to be virtuous only on certain days of the week is obviously not a prudent man and, if it be asked why not, the answer is that, first of all, he cannot abstain from acts which fall under the guidance of reason working with the good life as objective, for these are practically synonymous with human life; and secondly, unless he is consistently willing that such acts be submitted to reason, he simply lacks that rational control of his conduct which we call the virtue of prudence. There is thus no possibility of a vacation from moral virtue, but a vacation from art, or even a spell of wilful dissipation of its powers, is quite compatible with this latter virtue; for here the acts concerned, being aimed, not at the fulfilment of human nature itself, but merely at the making of a particular object, may be avoided entirely without crime against art; and, further, since a right order in artistic activity depends so much more on knowing what is right than on desiring what is right, wilfully perpetrated monstrosities, no matter how numerous, can never justify the conclusion that their author could not do good work if he chose, or, in other words, that he does not possess the virtue of art. To express the matter a little differently, although in both art and prudence the general principle holds that a practical end dictates what steps are to be taken in order to reach it, in the case of prudence the end is imposed upon us by the requirements of our human nature; whereas, in art, the end is a matter of free choice. It follows that the necessity which reigns in moral life is absolute, as far as the end is concerned; while that which characterises the domain of art is only conditional — if a given work is decided upon, certain measures will be necessary in order to bring it about.

No man can escape the obligation to use prudence, that is, to live from day to day as best he knows how; and the relentless demands of this virtue invite a further comparison with art in view of their respective jurisdictions. It is clear that, in this regard, the competence of art is strictly limited, as confined to a definite sphere of human activity and subject to prudence even there. The rule of prudence, embracing all conscious and wilful acts, must reach into every studio and workshop; for the artist, although under no obligation to work at his art, is engaged in a human act when he does so;

it is out of the question that he should ever be able to put off his humanity or its responsibilities; so that, in his work, as in everything else, he must heed the admonitions of his own prudential reason, as well as those of the prudential reason of the community.¹ There will be little hesitation in accepting this principle for the useful arts: house-builders, engineers and the like must obviously neither permit themselves, nor be permitted, to construct that which is dangerous or unserviceable. But there is a certain reluctance to apply it to the fine arts, one understandable reason being that these approach so much nearer to the intellectual and speculative. Nobody has any business telling a scientist how to go about his investigations or proofs, which are to be worked out according to inherent principles and laws not subject to change or interference. By what right do we deny the same immunity to the artist? And the fact is that from a strictly artistic standpoint, the artist seems subject to a power as tyrannical in its way as those laws of truth which force humility upon the philosopher and scientist. It need only be recalled that the end pursued by the former, once it has been selected, is particular and fixed, and that this fixity must communicate itself to the means.² Hence the sense of inevitability always associated with good art, the feeling that the end achieved could have been achieved by no other means than these. Hence too, both the triumphant ease of some artists and the painful search for the exact word or stroke on the part of others. Only the man who has conceived the end can possibly know how it is to be attained; the artist never falters or hesitates like a doctor unable to decide which of many symptoms is really significant; if he is obliged to search, it is rather like a man who has lost something he will be able to recognise in a moment as soon as he finds it, or like someone trying the many pieces of a puzzle with the picture of the correct result clearly in mind. It would seem he cannot profit by laws or rules, except in the most general sense, nor even by the friendliest advice.³

These aspects of their work have led some artists into the absurd position of conscious indifference to the needs and purposes of society represented by the image of the ivory tower. But the simple fact is that there is no way in which a man can cease being a man, or escape from the duty of living according to his human nature. Cut off from the community, his existence will be incomplete and unnatural; united with the community, he must share in its work or become a contemptible parasite. The muddled popular mind, while it never questions the right of the community, in time of emergency, to close up studio, theatre, and even university, in the interest of the general good, is at the same time much too tolerant of the loud demands made by some artistic groups for complete liberty of action. If

¹ Cf. ST. THOMAS, *In I Ethicorum*, lect.2.

² This determination arises only after the end has been chosen, of course; until then there is no fixed way in which an artist must proceed, except in so far as the properties of his medium may limit his choice of an end. How many ways are there of painting a given landscape? The answer is, an indefinite number. But once a given rendering has been conceived, there will be only one way to make that particular picture.

³ MARITAIN, *op. cit.*, *Discours sur l'art*, p.191; see also p.196.

this question is squarely faced, it must be clear that there is no escape from prudence, neither for the scientist nor, *a fortiori*, for the artist. The man of science, working in the speculative order, obviously cannot be advised as to what he should accomplish, since that is a matter beyond his control. But although it is manifestly unreasonable to admonish a mathematician as to what he should conclude concerning the triangle, it is not unreasonable to advise him as to whether or not in given circumstances he should study or teach his geometry. The use of a speculative science is free, but the manner of that use and the result of it are not free; so that under one aspect only science is definitely subject to prudence. Now, in the case of art, the agent clearly has more freedom than in science, and this is most obvious in the useful arts. We do not have much patience with the housebuilder who protests the necessity of his art in defence of some gross inconvenience or waste in his building. Not only was he free in taking the contract, but also in the execution of it, and we may fairly hold him to account for any wilful imperfections. In the fine arts, to be sure, this principle that the artist is free both in the use of his art and in the actual execution of any given task, is not so manifest. The poet, for example, works under a certain necessity not experienced by the mere artisan and resembling that which dictates the course of the man of science. But the crucial difference between fine art and science is that the artistic necessity arises, not merely upon the poet's taking up his pen and beginning to write, but upon his additional choice of an artistic objective or end. It is the difference between the physiologist deciding to investigate the effects of alcohol upon the nervous system and the poet resolving to compose a poem on wine. Once launched upon his research, the scientist has no longer any choice but to investigate the truth of the matter, whatever it may be; the poet, even after his initial choice of the theme, has the further possible alternatives of praising this beverage, or cursing it, or of taking some less forthright attitude, and he must also choose, out of an indefinite multitude, images suited to his purpose. Every instance of necessity in a work of art follows in this way upon some free choice by its author and, since prudence will permit no man to freely choose what is contrary to his own good or to that of the community, artistic necessity can never be an excuse for evading the requirements of the more absolute virtue.

Of course, all we have done up to the present is to show that the artist, as a man, is as much obliged to do the right as any other man; we have not shown that works of art which do violate moral principles are in any way inferior, as works of art, to those which are completely edifying. But is it true that a dangerously immoral composition, other things being equal, can be as excellent by artistic standards as that which serves a high and noble theme? After all we have done to maintain an irreducible difference between art and prudence, it may surprise the reader to be told that we think not. It is impossible that the artist, as artist, should be under direct obedience to the commands of prudence, yet we think it can be shown from the nature, not of prudence, but of art itself, that the artist has an obligation to respect the truth which carries with it an obligation

to respect the right. This is a question which it will be better to postpone for a few pages until the context of Shelley's essay presents us with the proper occasion for it.

A last observation may be offered regarding the relation of these two virtues to the person. No excellence in art, nor fidelity in its exercise, will ever permit a man, obviously, to be called good in his own person; it is not the artist himself which the virtue of art sets in order. The action of prudence, on the other hand, is perfective of the agent; in proportion as it takes effect he will deserve to be called a good man.

With these basic principles for guidance, let us see what further light may be drawn from the remarks of one great poet concerning the obligations of art towards prudence. The first of the passages from Shelley chosen for consideration in this chapter, while it still fails to come to grips with the worst difficulty, does make a statement confirming the principle that the nature of art prohibits an absolute freedom in the choice of subject, and offers besides one or two observations helpful to the understanding of the general theory of imitation.

"In periods of the decay of social life, the drama sympathizes with that decay." The word *sympathizes* does not commit the poet to any clear position, but the meaning of the phrase would seem to be that the poets of a period degenerate in morals, being almost inevitably infected with the spirit of their age, will produce poor art, although nothing has yet been said to explain why the moral imperfections of an artist should have anything to do with the artistic excellence of his work. It is also uncertain what Shelley means by decadent art. The context of the discussion, which concerns the influence of the drama on social morality, would lead one to expect that decadent art should signify work corrupt by moral standards, that is to say which presents moral evil as attractive or at least indifferent; and it is therefore surprising to find that what he seems to have in mind is simply false and uninspired art. The drama of a corrupt society is described merely as "cold imitations of the forms of the great masterpieces of antiquity," "or a weak attempt to teach certain doctrines which the writer considers as moral truths," or simply as political propaganda. In the last sentence, however, obscenity is spoken of as becoming, "from the very veil which it assumes, more active if less disgusting," as if a reference was implied to plays immoral in the sense mentioned above, as attempting to disguise vice under a cloak of elegance. Needless to say, this last type of objectionable art is the only one relevant to his purpose, although Shelley will treat of it only in the final paragraph of the three printed at the head of this chapter. There is not much point in considering the effect on society of compositions which are mere preaching or mere pornography, since these are not works of art at all.

But in the phrase already cited a step forward is taken, for it makes clear that in our poet's opinion an artist's subject is important, along with his sincerity and skill. He will have none of your "weak attempts to

teach doctrines which the writer considers moral truths, and which are usually no more than specious flatteries. . . ." Of course, there is a two-fold criticism in this phrase: the inferior work being condemned because it is "weak," that is, lacking in true imaginative power, as well as because it represents the choice of a bad principle or purpose; its weakness could arise from the mere fact that the end which it pursues is ulterior, regardless of the goodness or badness of that end. Nevertheless, it is clear that Shelley feels there is real advantage for the artist in securing a genuine moral truth for his subject, one to which the spirit of the imagination will consent to "be made subservient." The unworthy subject, we may agree with him in thinking, can never attract or arouse the creative power to the same degree, because it will not be susceptible of receiving a form capable of exciting genuine sentiment and passion, but merely one that pretends to true emotion while in fact appealing to caprice and appetite. It is hardly likely that a poem expressing as good that which intelligence knows to be evil will succeed in winning the profound assent of mind and heart that is readily granted to great art; a superficial and probably irrational pleasure is the most to be expected from it; although this is a point Shelley seems to overlook in his defence of the poetry of the ancient Sicilian and Alexandrian schools which is soon to follow.

When a work of art is expressive of manifest falsehood, or turned to an end ulterior to its own nature, it becomes devoid of imagination and pervaded by the "calculating principle." In the first case, the difficulty of achieving a natural integrity with the unpoetic and hostile elements of the improper subject invites an attempt at counterfeit: normal experience is being violated, healthy and natural inclinations are being suppressed or carried too far, and hence the poet will be driven to persuade himself and others by the conscious devices of rhetoric. When his purpose is extrinsic to his art, there is again a desertion of the true principle of imitation, the artistic effect of such works (in the words of an earlier paragraph) being "diminished to the exact degree in which they compel us to advert to this purpose." Any work of art is effective in proportion as it causes the peculiar sort of pleasure characteristic of art. This special pleasure, the natural effect of the image, comprises, we may recall, an intellectual aspect, consisting in the gratification of knowledge through the image, with all the advantages this mode of learning offers to intellect alone; and a sensuous aspect, in the peculiar charm of an object whose sensible properties support and enhance its intelligibility. Now, in proportion as an end ulterior to the image becomes obvious, the attention shifts to that end, the image loses force, and the manner of knowing approaches the conceptual. At the same time, the harmony of sensuous and intelligible elements characteristic of the true image must vanish because the mind is being directed to a reality of necessity either merely sensuous — an example might be a poster advertising a food — and thus offering little significance for intellect; or merely intelligible, as in versified moral philosophy, and hence holding small charm for sense. A true poet will persuade by poetic means, his work creating its own pleasure and having no need of

the super-added attraction of a moral or sensuous good; the pleasure of poetry is itself poetic and neither a pleasure of physical satisfaction nor one of moral edification.

The poets representative of the declining culture of ancient Greece receive a more thorough and penetrating consideration from Shelley, because, as genuine artists producing work of undoubted artistic excellence which yet reflects a dangerous immorality, they offer the best of all grounds to those who would argue that poetry may indeed contribute to the destruction of social life. Again it will be remarked that when Shelley exposes a problem in images — his natural language — the power and subtlety of his analysis are almost uncanny; but when he turns to the defence of an opinion more logical and theoretical in character, he seems to falter and grow inconsistent. He can feel his way to the truth by poetic means, but to win the same truth through deliberate reasoning would require of him an unfeeling detachment, and submission to cold fact, repugnant to the poetic mind.

Seizing immediately upon that feature of the Sicilian poetry which is the surest guide to its essential shortcomings, he describes it as being "intensely melodious." But this siren music, although irresistible in charm, is inclined to "overcome and sicken the spirit with excess of sweetness." In a lovely simile paying tribute to the higher and truer art of an earlier day, he explains the difference between the effect on the senses of the best, as opposed to that of inferior, art: true poetry is "as a meadow-gale of June, which mingles the fragrance of all the flowers of the field, and adds a quickening and harmonizing spirit of its own which endows the sense with a power of sustaining its extreme delight." Passing over, for the moment, the phrases of this image which condemn the narrow exclusiveness of the inferior poets, who render the heavy perfume of a single flower, rather than the mingled fragrance which stands for the whole of nature, it may be noted that the more excellent art adds a new vitality to its sensuous elements in harmonising them by wedding them to an intelligible cause. The result is that sense pleasure is raised above the animal level, where it is merely a fleeting delirium, and is truly humanised; it will now vanquish its own nature in becoming permanent, a joy for the entire being and one which can never fade. The true poem "endows the sense with the power of sustaining," not of merely enduring, but of retaining a lasting hold on its delight. The figures in that art-world on the sides of the Grecian urn enjoyed this privilege:

more happy, happy love!
For ever warm and still to be enjoyed,
For ever panting, and for ever young;
All breathing human passion far above,
That leaves a heart high-sorrowful and cloyed,
A burning forehead, and a parching tongue.

But the writings of the Sicilian school, although they lacked nothing that the musical gifts of their authors could confer upon them, and although

the latter are acknowledged as true representatives of the "creative faculty of Greece," are condemned for a "want of harmony." By drawing a contrast with Homer and Sophocles, Shelley explains the reason for this judgement. The superiority of the greater poets "consists in the presence of those thoughts which belong to the inner faculties of our nature, not in the absence of those which are connected with the external; their incomparable perfection consists in a harmony of the union of all."

Now, it is essential to note that Shelley's criticism is not ethical; it is artistic. He is seeking to determine, not the moral, but the artistic, value, of these works; and this he does by comparing them with the best.¹ His conclusion is not that the Sicilians are the equal of the poets of the earlier age as artists, although their inferiors from a moral viewpoint; but rather that, failing to appeal to more than sense, they must be considered to have fallen short of their rivals even as artists. But upon what grounds shall we forbid a poet, as poet, to address himself to only one half of our nature if he chooses? Since prudence and art are quite distinct, there should be no escape from the proposition that goodwill counts for everything in morals and for nothing in art; so that the moral man may be excused any mistake, so long as he desires the right, and the artist be permitted to choose any end, so long as he acts well, that is, effectively, in the achievement of it. Common sense knows better of course: we hardly think of a well-meaning blunderer as a fine example of prudence, nor do we consider a man to be a great artist who exercises a true gift of imagination upon worthless or ignoble themes. It is not enough that the artist should have the skill to attain any end he happens to desire, he must desire a right and proper end.

What are the eternal objects of Poetry, among all nations and at all times? They are actions; human actions; possessing an inherent interest in themselves, and which are to be communicated in an interesting manner by the art of the Poet. Vainly will the latter imagine that he has everything in his own power; that he can make an intrinsically inferior action equally delightful with a more excellent one by his treatment of it; he may indeed compel us to admire his skill, but his work will possess, within itself, an incurable defect.²

That this judgement represents the normal opinion of mankind is borne out by the fact that the centuries have granted the highest rank among the classics only to works which are faithful to the principle upon which it rests. Our business is to explain why it is true and so far we have done little to this end. We have indeed insisted that the artist may not consider himself an angelic guest in the household of man, to be paid all honor and reverence but never to be expected to concern himself with the affairs of daily life. But this claim that the artist is the subject of prudence, with the same duty towards the community as anyone else, considers the artist as man and citizen, not as artist. If this were all that could be said on the relationship of art to morals, it would remain true that a poet offending against morals in his work would be guilty of no offence against art

¹ Sound tactics; to judge anything we must always take the highest and purest form of it as our standard. This is to be truly objective and scientific. The normal specimen, that is, the specimen as perfect as nature intended it to be, measures all the rest.

² MATTHEW ARNOLD, *The Choice of Subjects in Poetry*.

itself; an immoral play or poem might deserve the same admiration on purely artistic grounds as a work of equal genius expressing genuine moral truth, and Arnold's doctrine would be false.

A natural temptation, and one to which a good many moralising critics have succumbed, would lead us to solve the problem by maintaining that poetry is directly subordinate to human good, with the result that the poet who attacks the moral life of man betrays the nature of his art, just as the military leader in revolt may be said to betray the nature of his vocation, which is to defend his country rather than to attack her. Unfortunately, the comparison is not valid: the calculations and strategy of the army commander are already prudential, not artistic, and the immoral poet is better likened to a skilful doctor, who avails himself of his art to commit a murder, and who must be admitted to retain the art of medicine unimpaired, however wickedly he may misdirect it. All art is a making, not a doing, and is definitely outside the domain of conduct; this is the first reason which obliges us to refrain from denying all value to a work of art because it lacks moral value.

Still another reason for rejecting a puritanical attitude may be drawn from the consideration of the nature of the fine arts as opposed to the useful, but this second reason, oddly enough, is at the same time the foundation of that true obligation to respect morality from which the fine arts cannot escape. Since the nature of art is to be a making, it follows that the purer and more primary form of art must be useful art. Now art has a tendency to become more than a mere craft by raising itself to a higher plane. The thing to notice is the direction of this movement; it is towards the more and more intellectual. There is no tendency in art to become prudential, but a real tendency to approach the scientific or speculative. Exactly what is meant by this will be explained at length in our next chapter;¹ for the present, let us seek the simplest language possible and repeat that the advance from useful art to fine art is an advance towards more and more meaning. The difference between the two lies in the fact that fine art creates an image; and an image, unlike a product of carpentry or engineering, has significance. It may be concluded that when a man is making a tool, or machine, or anything purely useful, he is under the single obligation of making it well; but when a man is making an image, he must make it, not merely with skill, but with fidelity; — the image is by nature expression and must express the truth. So we see that, whereas art can in no sense be drawn into an affinity with prudence, it does by nature pursue an affinity with science. The fine arts actually have power to teach; they are doctrinal after their own fashion; and it follows that if the poet has any obligation beyond that of making a thing well, it is not an obligation to serve the good, but to serve the truth. This is a brief statement, we repeat, of a principle to be more fully explained and defended later, but which we must beg the reader to accept for the moment in order that this discussion may proceed.

¹ Pp. 236-238, 246-248.

A final conclusion stands as the climax of our entire argument. This very tendency of fine art to become speculative rather than prudential, or to serve the truth rather than the good, if it exempts the artist from any direct obligation to observe the moral law in his work, at the same time imposes upon him a very real, if indirect, obligation towards it. It is the nature of the image to tell us something and therefore it should tell us the truth, — not in precisely the sense in which a scientific statement must do so, but yet in a real sense. Now an image true to human nature is one which expresses the nature of a moral being. "The actions . . . of intelligent and ethical beings," in Shelley's words, constitute the poet's subject, and this means the actions of creatures by nature subject to prudence. Here at last we have uncovered the basic principle which guided Arnold in the passage quoted above, and has guided every sensible critic in his judgment of works of art. It does not matter whether the poet is himself prudent, he must know what prudence requires of men; he need not live according to true moral standards, but his work is defective if it reveals that he does not know what they are.

That it should be possible for an artist to achieve an intelligible image of human nature without some true knowledge, speculative as well as experimental, of his subject is surely out of the question. A work revealing conceptions of human life which are patently erroneous is proof of the poor artist. This we are admitting when we dismiss as bad art that which reveals falsehood or improbability in character, passion or motivation; and the principle so easily accepted in psychological matters must be accepted as well for the moral aspects of man's being. Certain ends are determined for the artist by nature; among these are the fundamental principles of moral life, facts which he is as much bound to acknowledge as that there are two sexes, and which impose themselves upon him with a rigor like that exerted by the conditions of his material medium. It may not always be easy to decide whether a given precept really belongs among those "eternal truths characterized upon the imaginations of men" which Shelley himself in a later passage insists no writer dare deface; but even one or two incontrovertible examples would be enough to establish our doctrine, and it may be asserted without hesitation that the artist who presents murder, incest, or great crimes of cruelty or injustice, as good or indifferent acts, is an exceedingly sorry artist whose reconstruction of life is bound to be unconvincing. The poetic power is admittedly amoral, in the sense that the imagination can be set to any sort of work; but to conclude that it does not matter to what sort of work it is set will be to make poetry comparable to deceitful rhetoric, or completely to sever its relation to truth and to reduce it to a mere craft. Now it is only in an improper sense that rhetoric is called good which cleverly and effectively persuades men that the false is true; for nothing can be truly good which betrays the highest power of human nature. If poetry, then, might violate truth without injury to itself, it could only be that the two, poetry and truth, had no more in common than carpentry and truth. But it has been already shown that no product of a fine art can be admired as a piece of good handiwork

merely; a poem is indeed the product of craftsmanship, but is essentially different from a house or machine for the simple reason that it is an image, and the image, of its very nature, says something. When what it says is false, it offends against the truth and violates its own nature. Moral truth demands its respect as much as any other.

How shall we interpret, then, Shelley's comment on the source of the unbalance he sees in the Sicilian poets? "Nor is it the poetical faculty itself, or any misapplication of it, to which this want of harmony is to be imputed." If by the poetical faculty is meant that faculty in its purest form, then from all that has been said, it would appear that Shelley is perfectly right. Had the truest and highest measure of the poetical faculty been present in these erotic poets, they would never have chosen the originals which they did choose. They did not lack morals so much as art. "It is not what the erotic poets have, but what they have not, in which their imperfection consists. It is not inasmuch as they were poets, but inasmuch as they were not poets, that they can be considered with any plausibility as connected with the corruption of their age."

It might be expected that, after having conceded that the artistic inferiority of the Sicilians sprang from a violation of moral truth, Shelley would feel obliged to conclude that work like theirs, making a fatal exclusion of the intellectual and spiritual, could be connected with more than plausibility with the corruption of their age. On the contrary, he continues to defend them and to insist that their verses did no harm, but his arguments are neither clear, nor, even when given the most favorable interpretation possible, very compelling. It should be observed that the question we are now facing is a new one and also that the answer to it is perhaps not quite so obvious as might appear at first glance. Granted a poem is artistically inferior when it misrepresents some great moral principle, why need it be considered a dangerous thing to read? If such a composition does harm, in what way is the harm done?

Shelley's first plea is that the erotic poets had sensibility of a kind, and better any sensibility than none. In them, poetry was making a last resistance to the advancing decay of society; "for the end of social corruption is to destroy all sensibility to pleasure; and, therefore, it is corruption." It is certainly true that the final consequence of debauchery is to destroy the very keenness of sensation which it seeks to satisfy, that "it begins at the imagination and intellect as at the core, and distributes itself thence as a paralysing venom through the affections into the very appetites, until all become a torpid mass in which hardly sense survives." It is also true that, since these poets had an authentic power of art, both they and all who delighted in their work must have remained "less cold, cruel, and sensual than the remnant of their tribe," for they would still retain a truly human power of sensation, that is, one not yet divorced completely from reason. But whether it can be argued that the kind of art under discussion can rightly be held to have arrested the process of moral degeneration is a very different matter. To be sure, in the midst of a brutish popula-

tion, an artist who would offer the highest type of pleasure would be ignored and therefore might be obliged to do little more than yield the public what it wanted in a refined form, — “at the approach of such a period, poetry ever addresses itself to those faculties which are the last to be destroyed.” But it is hard to see how the use of the poetic image to express mere sensuality, even though it may cause some intellectual delight as an image, can fail to confirm and encourage the public taste for evil and therefore to deserve the judgement passed by Shelley himself on the Restoration dramatists: “Obscenity . . . becomes, from the very veil which it assumes, more active, if less disgusting.”

So many writers on the moral effects of art seem to think there is no mean between an evangelical position, like that of Ruskin and Tolstoy, according to which an immoral poem can never be a true poem, and the aestheticist position represented by the phrase ‘Art for Art’s sake,’ that it may be well to expose in greater detail our view as to how poetry can exert a moral influence. Glancing back at the basic doctrine of imitation, we may recall that the image derives its peculiar power, first, from its nature as expression, whereby it conveys the original without being that original; and, secondly, from its perfect fusion of the sensuous and intelligible, whereby it becomes the object of knowledge above all others suited to the human mind. By reason of the living unity of the image, it is really not possible, in any analysis of its moral effects, to keep these two aspects clearly separate, but we will do our best to make them serve as the means of imposing some sort of order upon the remarks which follow.

Shelley’s stubborn conviction that true art, upon whatever sort of subject it be exercised, can do no mischief, is not entirely mistaken, for no authentic image, as we will try to show, can be primarily a stimulus of desire. The poet himself, even when at work upon an immoral subject, must enjoy the contemplative detachment of a maker — otherwise he would proceed to a deed, rather than to a work — and his poem will have the power of provoking the same attitude in us. The Abbé Brémond makes the fine remark that, whenever we read a true poet, the first thing we catch, even before his meaning, is *«l’état d’âme qui l’a fait poète»*; we join the artist in taking a poetic view of the subject and, so long as we are taking such a view, shall feel, of course, no inclination to action. Hence it is probably true to say that, as desire counts for far less than knowledge in the making of a poem, so it will count for far less in the reading of it. We may see more easily still how a work of art cannot possibly have a direct and immediate impact upon conduct if we consider its detachment, not from the artist and spectator, but from the original of which it is the expression. The pleasure excited by the image is always a pleasure in the image itself, not in that from which it proceeds; the act to which direct incitement is made is an act of contemplation, not of crime. Even of a sensual image it may be said, not merely that it appeals to the intellect, but that, even in its appeal to the senses, it arouses them as powers of knowing, not of desiring. A certain desire must be present, of course; however, it has for object not the actual seizure of the original, but an especially

delightful mode of knowing it. We may contemplate with delight an image of drunkenness without contemplating getting drunk; or an image of sobriety, without the smallest wish to be sober.¹ In short, that self-sufficiency arising from its nature as an image which explains the great power of poetry, becomes, when viewed from another angle, the explanation of its ineffectiveness. As proceeding from a good or evil original, from which it distracts our attention as the decoy distracts attention from the fowler, it will be a thing of profit or peril; as the mere embodied significance of that original, it will be possible to take delight in it without desiring the original. Chastity or temperance, desired in the form of pictures and plays, will not entail the pursuit of those virtues; nor will licentiousness or drunkenness, desired in similar images, necessarily entail the moral downfall of the spectators who enjoy them.

This gulf between image and original is probably what has led our poet to feel that no genuine art can contribute to social decay, while it has led others, less clear-sighted, to argue that it does not matter at all what sort of theme the artist chooses. These last would maintain that the image of a wicked original is likely to lead people to pursue the original only in the case of the vulgar or immature, who are unable to make the necessary distinction, and will hiss the actor who played the role of the villain even when they meet him in the street. Now, while it is quite true that a great part of the public, principally because the sensuous side of art has more power over them than the intellectual, are indeed inclined to esteem every image rather for the renewed contact it offers with the original than for itself, so much so as to make necessary sometimes the censor's prohibition of works irreproachable artistically, (Shelley's own tragedy might be an example), that is not at all the basis upon which our criticism of the erotic poets would be founded. Even if it be granted that the image speaks for itself, that it is a thing to be contemplated rather than pursued, that all it asks for is a temporary "suspension of disbelief," it remains an expression of the most fascinating and powerful kind and, in the case of these decadent artists, the expression of a deadly falsehood.

Directly confronted with the original, we would be able to recognise and deal with it in a moment. That is why artistic excellence, far from being an excuse for an immoral poem, is actually what makes it more dangerous than compositions which are not true images but serve obvious ulterior ends. Works of propaganda, devoid of true art, make scant concealment for their author and his intentions; we detect in a moment what he is about and offer an instinctive resistance. The creations of poetry, on the other hand, are like natural wonders, attracting by their own life and beauty. When they present an evil original as the object of detestation which it should be, no one can deny their power for good. When they misrepresent

¹ Cf. *Ia*, q.5, a.4, ad 1: ... *Bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quae visa placent; unde pulchrum in debita proportionem consistit; quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus, nam et sensus ratio quaedam est; et omnis virtus cognoscitiva.*

and disguise it, the only supposition upon which they might be considered to have no power for evil would be that of the existence of perfect prudence in the spectator.

The dangerous and beneficent possibilities of the image will become clearer upon considering its relation to intellect and sense. Here we cannot do better than return to the contrast pointed out by Shelley between Homer and Sophocles on the one hand and the Sicilians on the other. In the writings of the former, the subject represents a true balance of the higher and lower elements of human nature, such a subject being the action or actions of "intelligent and ethical beings." Upon the intellect of the spectator, the effect of a successful image of this original will be to make him comprehend, or come nearer to comprehending, not merely the intelligible, but even the sensuous aspects of the subject, — for therein lies the special advantage of knowledge by images, that the action of the mind is one and undivided. Similarly, upon his power of sensation, the good image will impress, not only the sensuous, but also the spiritual or intelligible features of these actions, imparting to these higher qualities a greater force than they could wield through statement in any other form.

In the case of the inferior artists, however, the original is principally or exclusively sensual, — an action of intelligent and ethical beings who, in this instance, are acting contrary to their nature. Again the image will have an impact, not exclusively upon sense, — for then it would be like pornography, a substitute for the original, rather than an expression of it, and no work of art at all — but upon intellect as well. Accordingly, it will not only seek to overwhelm the senses with the charm of the merely sensual, but also to persuade the intellect of the value of the merely sensual. Success in the latter enterprise, since it involves a violation of nature, will be achieved by deceit and by distraction: by specious reasonings, by disguising lower physical elements in highly intelligible or even spiritual images, and by hypnotising the mind through the use of an irresistible music.

Why, be this juice the growth of God, who dare
 Blaspheme the twisted tendril as a Snare?
 A Blessing, we should use it, should we not?
 And if a Curse — why, then, Who set it there?

.....

Ah, with the Grape my fading life provide,
 And wash the Body whence the Life has died,
 And lay me, shrouded in the living Leaf,
 By some not unfrequented Garden-side.

Let the poet go on in this vein, and the Grape (note the effect of the capital letter) can come to arouse an emotion like that which might be inspired by some great, abstract ideal; getting drunk will seem a kind of fulfilment of human destiny; again, the cadence of his exquisite phrases is so delightful that it does not seem to matter much what he is saying. It is impossible not to admire Shelley's penetration in accusing such lovely writing of a "want of harmony"; that is, in fact, its profound defect: the unbalance

of the original communicates itself to the image, of which the general tendency is to draw down the intellectual to the level of the sensual, rather than to blend the two into a perfect harmony.

But again it might be protested that Shelley is unjustified in this condemnation, because the subject of a poem lies outside the poem; the want of harmony complained of in the original has vanished from the image. The crude original would provoke no doubt a base sense pleasure only, but the image of it awakens true poetic pleasure and that rare and precious mood in which all the faculties of the mind function as one, — a mood like that enjoyed by the artist himself at the moment of creation, and which has already been described, when the image was being considered simply as expression, as the power of taking a poetic view. Why should it matter what sort of theme is used to draw the mind into this blessed state? The highest and happiest condition of the soul has been attained, and it is impossible that, while the mind is rejoicing in it, there can be any danger of surrender to the allurements of vice. Shelley himself has said as much:

These and corresponding conditions of being are experienced principally by those of the most delicate sensibility and the most enlarged imagination; and the state of mind produced by them is at war with every base desire. The enthusiasm of virtue, love, patriotism, and friendship is essentially linked with such emotions; and whilst they last, self appears as what it is, an atom to a universe.

Or else, a more dangerous counter-attack might be made, directed against the use of the terms "subject" or "original." It might be contended that we have no business whatever to speak of the original of a work of fine art, for no such thing exists; if there were such a thing, it should be possible to point to it, to identify it; whereas everyone knows that no proposition, nor any set of propositions, scenes, events, characters or motives can ever be said to constitute that which is expressed by a good poem. Holding up great works of music as the best illustration of their principle, our opponents would claim complete independence for the image and dismiss all attempts to judge a work in relation to a subject-matter which seems separated from it by a purely fictional distinction. Try to think of the subject-matter of Hamlet, they might say, and you will find you have only a mass of incidents, thoughts, and words which make up neither poetry nor history; it is futile to talk about what a poem means; rather it is the test of a true poem, in the words of a modern American poet, that it "should not mean, but be."

All praise is due to this emphasis on the integrity of the image and on the untranslatable nature of its significance; but these features of it must not lure us into a denial of its nature. While an image is an expression drawing its characteristic value from the fact of its separation from that which it expresses, it nevertheless remains the expression of something. To deny this will be to lower art to the level of nature, which it resembles in its mode of generation but not in its essence. The object which a poet makes does not stand in the same category of being as a tree or a bird; it has the nature of a universal, declaring a meaning greater than itself. The fact that the inexpressible quality of this meaning makes it impossible

of accurate formulation in prose, or indeed in any medium other than that which has been employed, must not blind us to the fact of its existence. Adapting some lines of Keats, we may insist that a poet already enjoys the heaven which these promise to the nightingale, and sings

Not a senseless trancèd thing,
But divine melodious truth;
Philosophic numbers smooth;
Tales and golden histories
Of heaven and its mysteries.

In order to prove that a piece of fine poetry is more than a "senseless trancèd thing," a mere outburst of feeling, we are not obliged to invite derision by attempting a clumsy approximation of its meaning in prose; it is a sufficient description to say that the subject is that which the artist proposes to himself as his objective, or that which he intends to convey; a desire for greater precision than this would only prove our incomprehension of the nature of the image. At the same time, the fact that a prose paraphrase does catch something of the significance of a poem justifies an employment of it by science something like the use that is made of diagrams of living things in biology and permits us to advise the reader that such a paraphrase may be taken as a good enough indication of what is meant by subject and original.

In so far as a work of art does express an original, it can be true or false, good or evil; and, though the work is emancipated from the conditions of the original, it would be absurd to think it could be quite unaffected by that which it expresses. In the case before us, where the original is purely sensual, the image will no doubt appeal to the whole man; but it will be an appeal tempting him to forget his wholeness and to surrender both higher and lower faculties to the enjoyment of the expression of that which is suited only to the lower. In order to induce man thus to go counter to his true nature, art must in some measure betray its own nature; hence the trickery, the false imagery, and the disproportionate role of sound and rhythm in decadent poetry (upon which comment has been already made) in view of which Shelley refuses to rank the Sicilian writers with the highest. Their work will share in the nature of the image sufficiently to appeal to both sense and spirit, but not sufficiently to bring about a balance of the higher and lower faculties as perfect as that achieved by better art; the mood which the inferior work calls up will always tend to be dominantly sensuous. Now, if it be recalled that the detachment of the poetic view and the nice adjustment of the mental powers which it implies are unstable conditions, we may ask what will become of the reader, devoted to erotic art, when "in the intervals of inspiration — and they may be frequent without being durable — [he] becomes a man, and is abandoned to the sudden reflux of the influences under which others habitually live." Desire, which dominates moral life, will now take control. That desire may be so firmly and habitually bent towards the true good as to remain unshaken by the repeated indulgence in refined but exclusively sensual pleasure which

has been the result of the enjoyment of decadent poets; but, in proportion as goodwill is weak, it is inevitable that the reader will be inclined by such indulgence to surrender the higher faculties to the lower, and to pass from the desire for sense pleasure in an artistic form to the desire for it in any form.

Our general conclusion is that the image has tremendous power as a means of imparting knowledge, and as a means of stimulating the faculties through which knowledge is obtained. On the face of it, there seems little reason why its power could not do harm as easily as it can do good; and, in fact, it may insinuate a falsehood as readily as a truth, or promote discord among our vital powers as easily as harmony. If the citizens of Alexandria who were still able to appreciate the verses of their decadent poets, were not as far along the primrose path as the remnant of their tribe, the poet deserves no credit for it. True, he offered them no crude sensations, but a sense pleasure refined, cultured, acceptable to a delicate taste; true, he may have worked without evil purpose, intent only on his art, on the creating of an instrument of delightful knowledge, valued for itself. But to form the image of such an original, he had to practise misrepresentation, presenting the immoral action as a pure and harmless joy for sense and as a proper and justifiable piece of conduct for reason; and he had to bewitch and intoxicate the mind by sensuous stimulants in order to overcome the resistance of reason. His work finished, the image stands, alluring and lovely, singing itself in the ears of men, remote from the ugly contamination of actual vice, bearing no trace of any harmful intent. St. Thomas had weighed his words well when he said of the poet, *seducit per imagines*; the seducer casts a lure in our path, while concealing both himself and his real design. Any immoral artist, however guiltless of deliberate malice, deserves to be considered by society as doing the work of the sorcerer:

I under fair pretence of friendly ends,
And well plac'd words of glozing courtesy
Baited with reasons not unplausible
Wind me into the easy-hearted man,
And hug him into snares.

A further question arising from the relation of art to morals, that of the effect of his art upon the artist himself, is noticed by Shelley in certain of the concluding paragraphs of his essay which, because they contain so much that has already received our attention or does not seem to deserve it, have not been printed at the head of this chapter. Having insisted that poetry necessarily inclines its readers to be good, a position we have judged acceptable only when poetry is taken to mean the highest and truest form of it, Shelley seems to think it a natural consequence that the work of composing poetry should make the poet himself good. "A poet, as he is the author to others of the highest wisdom, pleasure, virtue, and glory, so he ought personally to be the happiest, the best, the wisest, and the most illustrious of men."¹ His appeal to history in support of this claim does

¹ Elsewhere he speaks of poetry as "the record of the best and happiest moments of the happiest and best minds."

not seem very satisfying, even to himself; but the argument implied in his comments on the peculiarly unselfish quality of the poetic mood, although it cannot win our assent, deserves attention as providing a valuable occasion for studying a little more closely one of the fundamental distinctions with which this discussion was introduced.

The states of soul in which the work of artistic creation goes on are described as "elevating and delightful beyond all expression"; as being "at war with every base desire"; and, in a still stronger phrase, it is asserted that "the enthusiasm of virtue, love, patriotism, and friendship is essentially linked with such emotions; and, whilst they last, self appears as what it is, an atom to a universe."¹ We have already pointed out how the mood associated with the writing or the enjoyment of poetry is contemplative, rather than calculating, and so deserves to be called unselfish. It may also be granted that the contemplative states of the poet are the most absorbing of all, surpassing, in this respect, even those of the speculative thinker. However intense the self-forgetful concentration of the scientist, it cannot equal that of the good artist, who is not searching and groping for scraps of evidence which may point towards a truth, but passionately driving at the realisation of a vision, and of a vision largely made out of his own mind and heart. "The imagination, beholding the beauty of this order, creates it out of itself according to its own idea." However, the unselfishness found in art is quite distinct from the kind of disinterestedness implied by love, virtue, patriotism and so on. The effort and activity of the artist, being so predominantly intellectual, exert almost no influence upon the habitual direction of the will, so that, when the experience of them has passed, the man will be left with the character he had before. Shelley does not seem to appreciate the difference between making and doing: the poet, even if he dips his pen in his own blood, will remain a craftsman, working over an object which stands apart from him; planning an order for something else, not for himself; and his esteem for that order need be just sufficient, in strength and in duration, to enable him to contemplate and express it. Hence the production of a masterpiece of a high moral tone permits us to infer only so much about its author: that he enjoyed the power of beholding the subject in itself, and felt the significance of the thing as profoundly as he understood it. It is of no consequence that, at the moment he is undergoing this deep experience of the elevating subject, he should be untroubled by base desires, for goodness of character does not consist in periods of blessed insight or states of feeling; the author of the edifying work could be justly supposed virtuous in his own person only if the mood necessary to the genesis of his work were clear proof that there existed in him, not merely a power of knowing and feeling, but of efficaciously desiring, the noble ideals of which he can form so compelling an image. That no such inference can be made should be clear enough by now. While we are on the subject, it may be remarked as well that even the artist who does possess true virtue will be in a similar case: however much he may desire to do so, he may find it

¹ All these phrases are from one of the concluding paragraphs of the *Defence*.

impossible to produce a genuine work of art reflecting his deepest convictions, and it would be unfair to require such a work from him as proof of the sincerity of his beliefs. Moral goodness demands the permanent assent of the will, whereas all that art requires is the temporary assent of the whole mind. The virtuous artist will of course refuse to form an image whose significance would be opposed to what he knows to be the true good; but, as an artist, he should have an equal horror of turning out an object which does not result from an authentic poetic mood and which therefore does not achieve a perfect fusion of the emotional and intellectual elements which compose it. Fidelity to this principle would not have prevented the birth of a single great religious work; yet it would have spared Christian society the countless host of dreary moralising verses, hymns, pictures and statues which present religious truth in a repulsive cloak of forced and false emotion.

Shelley himself goes on to a more sensible view, admitting in a text already quoted a few pages back, that the kind of order and harmony which arises at the onset of the creative mood, no matter how frequently that mood may recur, is not permanent and leaves behind it no improved ability to make personal conduct assume a similar order. He even concedes, with what seems great truth, that the man who enjoys such moods, "as he is more delicately organised than other men, and sensible to pain and pleasure, both his own and that of others, in a degree unknown to them, . . . will avoid the one and pursue the other with an ardor proportioned to this difference." Or, in other words, the poet, for the incidental reason of his special sensuous endowments, will actually find duty and self-discipline more irksome than the rest of men.

The very last paragraph of the *Defence* offers a fine testimony to the truth of both principles — the subordination of art to truth and hence to moral truth, about which so much has been said already; and the absence of any necessary relation between the moral character of the artist and his work. Having spoken of a great reform in opinion and institution, heralded, as Shelley thinks, by the mighty outburst of the poetical power manifest everywhere in his age, he declares: "The persons in whom this power resides may often, as far as regards many portions of their nature, have little apparent correspondence with the spirit of good of which they are ministers. But even whilst they deny and abjure, they are yet compelled to serve the power which is seated on the throne of their own soul." The possession of a true gift of art makes a man a minister of the spirit of the good; this is the sound principle, to which Shelley instinctively keeps, that true art cannot be in conflict with true morality. Nor will it matter what are the personal opinions or habits of the man in whom the mysterious power resides; once settled at desk or easel, his gift will insure him producing true art and, in the measure that he produces true art, he will be serving the good.

The deplorable tendency to consider the person of the artist as something of great interest and importance, a tendency which probably took

its rise in Romanticism, has become so widespread in modern times, that it may be well to add a word or two on the supposed opposition between personal and impersonal in art. Statements like the famous one by Wordsworth that poetry "takes its origin in the spontaneous overflow of powerful feelings," have encouraged a popular assumption that art is simply direct self-expression; while it is forgotten that the same poet described himself as having "at all times endeavored to look steadily at his subject." We have only to understand what is meant by the artist's subject in order to realise, first, how pointless is any contrast drawn between works expressing moods or feelings of the artist himself and, secondly, how undeserving of special notice are such moods and feelings of the artist's own soul. The subject we have already described as that of which the artist seeks to make an image. In the following chapter, it will be shown how this significance, which constitutes the subject of a work of art, demands to be conveyed in the image and in no other form.¹ Now, this very fact of the necessity of the image for its communication is proof that the subject can be neither the real incident of history, nor the true universal of science; that is, neither an object to be exactly described, nor an object to be expressed only in so far as truly understood. What is it then that is urging itself upon the poetic imagination? It is an object to be rendered intelligible at any price; and the price actually exacted will be the sacrifice of conceptual knowledge and the adoption of knowledge by means of the image. So the subject matter of poetry can never be things in themselves, without meaning or value to the human spirit, but rather visions of the mind wherein the real is reconciled with the needs of the imagination. Even works of art which strike us as being supremely objective are merely the expressions of an imagination which can reconcile itself with the actual world more easily and perfectly than most and, hence, unlike the statements of science or history, cannot avoid having something unique and individual about them, — a recognisable style. Since absolutely everything the poet makes is thus in part made out of himself, it is quite irrelevant to the nature of art that the reality entering into his subject should chance to be some mood or emotion of his own. If he is to make art out of his own passions, it is not sufficient that he utter a groan or a sigh, he must express them in an image; and this means surveying them with the impartial eye of the imagination in order to draw them into an integral whole. The poet who would successfully lay bare his own soul will be obliged to practise a detachment more difficult, and no less complete, than if his subject were a broomstick; as a maker, he must forever stand outside what he is doing, dominating the object which is his own heart as if it did not belong to him. Only one subject will lie beyond the reach of his power of contemplation, — that power itself, his own being as a poet. To recall a sentence of Keats already put to use in an earlier chapter: "A poet is the most unpoetical of anything in existence, because he has no Identity — he is continually in for and filling some other body." There can be no peculiar value attaching to the personal characteristics or opinions of the artist more than to those of men of compar-

¹ See below, pp. 242-243.

able intelligence or character and, whenever the relations between him and his public are in a healthy state, he will enjoy an undisturbed and contented anonymity.

X. POETRY AND SCIENCE

But poets have been challenged to resign the civic crown to reasoners and mechanists, on another plea. It is admitted that the exercise of the imagination is most delightful, but it is alleged that that of reason is more useful. Let us examine, as the grounds of this distinction, what is here meant by utility. Pleasure or good, in a general sense, is that which the consciousness of a sensitive and intelligent being seeks, and in which, when found, it acquiesces. There are two kinds of pleasure, one durable, universal, and permanent; the other transitory and particular. Utility may either express the means of producing the former or the latter. In the former sense, whatever strengthens and purifies the affections, enlarges the imagination, and adds spirit to sense, is useful. But a narrower meaning may be assigned to the word utility, confining it to express that which banishes the importunity of the wants of our animal nature, the surrounding men with security of life, the dispersing the grosser delusions of superstition, and the conciliating such a degree of mutual forbearance among men as may consist with the motives of personal advantage.

Undoubtedly the promoters of utility, in this limited sense, have their appointed office in society. They follow the footsteps of poets, and copy the sketches of their creations into the book of common life. They make space and give time. Their exertions are of the highest value, so long as they confine their administration of the concerns of the inferior powers of our nature within the limits due to the superior ones. But whilst the sceptic destroys gross superstitions, let him spare to deface, as some of the French writers have defaced, the eternal truths characterised upon the imaginations of men. Whilst the mechanist abridges, and the political economist combines labor, let them beware that their speculations, for want of correspondence with those first principles which belong to the imagination, do not tend, as they have in modern England, to exasperate at once the extremes of luxury and of want. They have exemplified the saying, "To him that hath, more shall be given; and from him that hath not, the little that he hath shall be taken away." The rich have become richer, and the poor have become poorer; and the vessel of the state is driven between the Scylla and Charybdis of anarchy and despotism. Such are the effects which must ever flow from an unmitigated exercise of the calculating faculty.

It is difficult to define pleasure in its highest sense, the definition involving a number of apparent paradoxes. For, from an inexplicable defect of harmony in the constitution of human nature, the pain of the inferior is frequently connected with the pleasures of the superior portions of our being. Sorrow, terror, anguish, despair itself, are often the chosen expressions of an approximation to the highest good. Our sympathy in tragic fiction depends on this principle; tragedy delights by affording a shadow of that pleasure which exists in pain. This is the source also of the melancholy which is inseparable from the sweetest melody. The pleasure that is in sorrow is sweeter than the pleasure of pleasure itself. And hence the saying, "It is better to go to the house of mourning than to the house of mirth." Not that this highest species of pleasure is necessarily linked with pain. The delight of love and friendship, the ecstasy of the admiration of nature, the joy of the perception and still more of the creation of poetry, is often wholly unalloyed.

The production and assurance of pleasure in this highest sense is true utility. Those who produce and preserve this pleasure are poets or poetical philosophers.

The exertions of Locke, Hume, Gibbon, Voltaire, Rousseau, and their disciples, in favor of oppressed and deluded humanity, are entitled to the gratitude of mankind. Yet it is easy to calculate the degree of moral and intellectual improvement which the world would have exhibited, had they never lived. A little more nonsense would have been talked for a century or two; and perhaps a few more men, women, and children burnt as heretics. We might not at this moment have been congratulating each other on the abolition of the Inquisition in Spain. But it exceeds all imagination

to conceive what would have been the moral condition of the world if neither Dante, Petrarch, Boccaccio, Chaucer, Shakespeare, Calderon, Lord Bacon, nor Milton, had ever existed; if Raphael and Michael Angelo had never been born; if the Hebrew poetry had never been translated; if a revival of the study of Greek literature had never taken place; if no monuments of ancient sculpture had been handed down to us; and if the poetry of the religion of the ancient world had been extinguished together with its belief. The human mind could never, except by the intervention of these excitements, have been awakened to the invention of the grosser sciences, and that application of analytical reasoning to the aberrations of society which it is now attempted to exalt over the direct expression of the inventive and creative faculty itself.

We have more moral, political, and historical wisdom than we know how to reduce into practice; we have more scientific and economical knowledge than can be accommodated to the just distribution of the produce which it multiplies. The poetry in these systems of thought is concealed by the accumulation of facts and calculating processes. There is no want of knowledge respecting what is wisest and best in morals, government, and political economy, or at least what is wiser and better than what men now practise and endure. But we let "I dare not wait upon I would, like the poor cat in the adage." We want the creative faculty to imagine that which we know; we want the generous impulse to act that which we imagine; we want the poetry of life: our calculations have outrun conception; we have eaten more than we can digest. The cultivation of those sciences which have enlarged the limits of the empire of man over the external world, has, for want of the poetical faculty, proportionally circumscribed those of the internal world; and man, having enslaved the elements, remains himself a slave. To what but a cultivation of the mechanical arts in a degree disproportioned to the presence of the creative faculty, which is the basis of all knowledge, is to be attributed the abuse of all invention for abridging and combining labor, to the exasperation of the inequality of mankind? From what other cause has it arisen that the discoveries which should have lightened, have added a weight to the curse imposed on Adam? Poetry, and the principle of Self of which money is the visible incarnation, are the God and Mammon of the world.

The functions of the poetical faculty are two-fold; by one it creates new materials of knowledge, and power, and pleasure; by the other it engenders in the mind a desire to reproduce and arrange them according to a certain rhythm and order which may be called the beautiful and the good. The cultivation of poetry is never more to be desired than at periods when, from an excess of the selfish and calculating principle, the accumulation of the materials of external life exceed the quantity of the power of assimilating them to the internal laws of human nature. The body has then become too unwieldy for that which animates it.

These paragraphs contain Shelley's earnest convictions as to the dignity and use of poetry, a matter concerning which he has already made occasional remarks but which has been ignored by our commentary until this more lengthy and explicit statement of his views should have been reached. That he should seem so concerned to defend the value of his art may appear strange, since a genuine poet is hardly expected to trouble himself as to whether poetry is worth writing; but his preoccupation is easy to understand if we remember that his essay is a reply to that of Peacock and that it is precisely in this connexion that the latter makes some of his most stinging attacks. The poet's art, according to a typical passage, "can never make a philosopher, nor a statesman, nor in any class of life a useful or rational man. It cannot claim the slightest share in any one of the comforts or utilities of life, of which we have witnessed so many and so rapid advances."

Although the dignity of poetry is so often in his thoughts, Shelley's claim for its supremacy and his defence of that claim are full of contradiction and obscurity. The question is an important one for us and will be given a good deal of space; but, in view of the frequent difficulty of knowing

what he means, less pains will be taken to defend the authenticity of the opinions we shall attribute to Shelley, or to follow closely the progress of his thought through the passages reproduced above. Here, more than elsewhere, his great essay will be the occasion for our own theories, rather than their support or inspiration.

His claim for the supremacy of poetry seems to express itself in two forms:

(a) Poetry, taken apparently in the generic sense, for all activity of the imagination, is directly responsible for every worth-while achievement of the human mind, whether in the fields of art, philosophy, ethics, or even natural science, — an opinion given its most uncompromising form in these words: "poetry is indeed something divine. It is at once the centre and circumference of knowledge; it is that which comprehends all science, and that to which all science must be referred. It is at the same time the root and blossom of all other systems of thought..."¹

(b) Poetry, this time in a restricted sense, probably as signifying the fine arts, is a vital stimulus, and an indispensable one, inciting the mind to activity in other fields and thus becoming indirectly responsible for what is accomplished outside its own domain.

The first and more fundamental of these positions not only seems to imply a confusion of the speculative and practical, but also a vast exaggeration of the place which poetry, considered as doctrinal and speculative, may be said to hold in the hierarchy of the sciences. To establish this general criticism of Shelley's position is no brief or easy task.

Our initial objection to Shelley's position will be, of course, that it is not possible to speak of all the activities of the imagination — understood here as an intellectual power — as being poetry; or, more correctly, that it is not possible to conceive of the intellect as following a single mode of operation when considered as functioning in both science and art. To recall what was said at the beginning of the preceding chapter, poetry is primarily a making; any knowing or doctrinal aspect it may have cannot guide us to its nature, and there is even less reason to attribute the poetical function to the same intellect which carries on the work of knowing as there would be in the case of the two activities of reason and imagination, which Shelley is always so determined to keep apart. Although apparently a simple point, this one deserves our close attention because, in spite of its confirmation by normal experience, it is called in question by a good many modern writers on aesthetics and literary criticism, who are inclined to look upon poetry as primarily a means of knowing rather than as a work

¹ Similar statements are scattered throughout his essay. For example, "Language, color, form, and religious and civil habits of action are all the instruments and materials of poetry; they may be called poetry by that figure of speech which considers the effect as a synonym of the cause." "Ethical science arranges the elements which poetry has created..." "...The dramatic and lyrical poets of Athens, who flourished contemporaneously with all that is most perfect in the kindred expressions of the poetical faculty: architecture, painting, music, the dance, sculpture, philosophy, and we may add the forms of civil life."

of construction. Now, as already hinted, poetry does in some degree bring us new knowledge, but this is not its true or characteristic purpose; and overemphasis in this direction must inevitably lead to a mistaken notion of its nature.

Some additional explanation of the preceding remarks may be welcomed, even though it means repeating certain observations already made at the beginning of chapter IX.¹ First we must see that there is no way of separating the faculties or operations of the mind except by their objects. Sight would not be distinguishable from hearing, nor justice from temperance, unless in each instance a particular field of operation could be identified. As for science and art, these have very different formal objects: the speculative thinker is concerned with things in their universal and necessary aspect; whereas the poet has to do with a far less rational object which is never quite devoid of contingency. The poet does not stand at an opposite extreme with the historian, who must deal with the contingent as contingent, but he handles things which are nevertheless not universal in themselves, upon which he will confer the kind of universality realised in an image. *Poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur...*² Poetic meaning is read into things, so to speak, rather than revealed in them; the objects of poetry are valuable and significant only because over them has been thrown "a certain coloring of the imagination," — in Wordsworth's phrase.³ In the very act of making an image, the poet makes a meaning; but the man of science merely searches out a meaning, that is, he seeks the knowledge of the thing in itself through discovery of its causes. So that even if poet and scientist are imagined as facing the same subject, their attitudes towards it might remain very different: the artist, because he is chiefly interested in those properties of the object which will enable him to use it, will prize accidental and transient features as much as those which are essential and permanent, and may find that elements necessary to one design may be of no value for another; the scientist, who is pursuing the actual design, not attempting to realise one of his own, must do his best to found all speculation on true and significant attributes and will therefore abandon the most painfully constructed hypothesis whenever it is found to be in conflict with solid evidence. This

¹ Above, pp.209ff.

² ST. THOMAS, *In I Sententiarum*, Prolog., q.1, a.5, ad 3.

³ The entire sentence should perhaps be quoted: "The principal object, then, proposed in these Poems was to choose incidents and situations from common life, and to relate or describe them, throughout, as far as was possible in a selection of language really used by men, and, at the same time, to throw over them a certain coloring of the imagination, whereby ordinary things should be presented to the mind in an unusual aspect; and, further, and above all, to make these incidents and situations interesting by tracing in them, truly though not ostentatiously, the primary laws of our nature..." (From the preface to *Lyrical Ballads*) — So it is not the laws of universal nature, but those of human nature, which the poet will trace in his incidents and situations; nor is it even human nature taken objectively, as studied by ethics or psychology, that is meant, but rather that of the poet himself. We may recall the expression of Shelley already commented upon in chapter VI: "... A poem... is the creation of actions according to the unchangeable forms of human nature, as existing in the mind of the creator..." (See above, p.189).

attitude of utter freedom with regard to nature whereby poetry stands in such contrast to science is characteristic of every genuine artist and was never more perfectly expressed than by Shelley himself:

He will watch from dawn to gloom
The lake-reflected sun illumine
The yellow bees in the ivy-bloom
Nor heed nor see, what things they be;
But from these create he can
Forms more real than living man
Nurslings of immortality.¹

But if it be the scientific mind which is really devoted to the object, whereas the poetic is bound to no such loyalty, how is it that art seems to have immeasurably the greater power to set the thing itself vividly before us, sometimes with more force and truth than it had in actual experience? "Poetry," said Keats "should be great and unobtrusive, a thing which enters into one's soul, and does not startle it or amaze it with itself — but with its subject." Such art, it is plain, must presuppose at least an intense contemplation of the object, something like that described in the famous phrase: "When a sparrow comes before my window, I take part in its existence and peck about the gravel." But there is really no difficulty here. When Keats looked from his window, it was not with the eye of a naturalist; he did not study the sparrow in the true sense of the word; he did not seek to account for it, he identified himself with it; and this is the only sense in which poetry can be impersonal, whereas science is strictly and utterly impersonal. The power of poetic seeing may be a precious gift of the mind, but it does not result in science and, if it enables the poet to put the object before us more directly than can be done by the descriptive analysis of zoology, it is not by giving us the bird itself, but by giving us a vivid impression, a "feeling-understanding," of what it is like to see a bird, or perhaps even to be one. Keats himself, in those same incomparable letters, explains the difference with which we are concerned in words which leave nothing to be added:

Though a quarrel in the streets is a thing to be hated, the energies displayed in it are fine; the commonest man shows a grace in his quarrel. By a superior Being our reasonings may take the same tone — though erroneous they may be fine. This is the very thing in which consists Poetry, and if so it is not so fine a thing as philosophy — For the same reason that an eagle is not so fine a thing as a truth.

There is no real sense in which poetry, even in the widest acceptation of the term, can be said to "comprehend all science." In a superficial or material sense, of course, both may deal with the same subject; the essentially human urge to give the objects of thought a poetic form knows no limits and may exercise itself upon the same quarrel in the streets which excites the consideration of the moralist, or, just as readily, upon the very judgement which the moralist will pass on the brawl; but the artist views the "grace" in such things, their reconcilability with the mind; the moralist would know them as they are in themselves. It is never formally the same

¹ *Prometheus Unbound*, II. 743-9.

object the two are dealing with, and the difference between them is fundamental. Yet in spite of this basic contrast between scientific and poetic thinking; in spite of the fact that poetry is obviously not, like science, an attempt to investigate or prove, still it does possess in some degree the character of doctrine, the power of leading us from the more well-known to the less well-known.¹ Hence it does enjoy some sort of affinity with science and it should be possible to expose a relation between the two, whereby it might be seen that poetry is to be accounted for, not merely by a desire to construct a knowable object, but in terms of the same motive which accounts for science itself, namely the quest for simple knowledge, universal and permanent. When the exact degree of this affinity has been established, it will be clear what rank poetry may be assigned in the domain of doctrine; and that this position is far lower than Shelley would have us think.

To see how the mind, in its pursuit of knowledge, can come to make use of poetry as well as of science, it will be necessary to consider the nature and degrees of efficacy of our intellectual operations. This task is achieved for us by St. Thomas, with his usual sureness and brevity, in the prologue to his commentary on the *Posterior Analytics*, upon which we are dependent for the essential propositions of the analysis which follows. St. Thomas begins with the provocative remark that the operations of reason are similar in one respect to those of nature, the resemblance lying, we are told a moment later, in the varying degrees of reliability or efficiency characteristic of both. At first glance it may seem like a betrayal of human intelligence to compare the certitude of its operations with that of natural processes; but, although the reflection may not be a comforting one, there is no escaping the fact that the mind is a nature in a natural universe and cannot claim exemption from the imperfection pervading everything else; besides which, our daily experience should be enough, heaven knows, to prove that reason can miss its mark at least as easily as do agents of the irrational world. Assuming such a comparison to be valid, then, it can be shown that, just as in nature certain effects take place by irresistible necessity, so, in the functioning of the mind, there will be in some instances a corresponding degree of absolute certitude; and just as in nature there can be break-down or failure more or less complete, so reason may reach conclusions of decreasing shades of probability down to the total collapse represented by utter falsehood. In other words, man's investigation of the universe will, in some directions, attain unmistakable truth, in others, only explanations more or less adequate, while in others, finally, the complexity and instability of events will leave it completely baffled.

Now, it is obvious that for the intelligent being there is nothing more precious than certitude, "an eagle is not so fine a thing as a truth," and by this absolute standard all our knowledge will be measured; the name of

¹ The term doctrine is used here and elsewhere of the knowledge which poetry admittedly communicates because it is conveniently broad in its significance, embracing not only strict scientific knowledge, but also that which is probable, or even the effect of mere persuasion. It thus permits us to establish a certain affinity between poetry and science without the risk of ever implying that they are of the same nature.

science, in accurate philosophy, being conferred only on knowledge rendered sure through understanding of causes. But the misfortune of man is to enjoy such certitude concerning very few things, and these the least necessary to his daily security and happiness. Mathematics, — a realm where clarity is purchased at the expense of the vitality and concreteness of objects; metaphysics, in its simpler aspects, before much strain is put upon our powers of abstract reasoning; elementary natural philosophy; and a few basic moral precepts — these constitute the sum of what mortals may know with perfect certitude of the universe which offers them so vast and marvellous an object of study, and in which they must work and suffer in pursuit of the good life. Such knowledge, in short, is a meagre shadow of the complex and changing reality towards which the mind is striving and it is small comfort to be told that this colorless silhouette is a trustworthy likeness, within its limits, of the living actuality. Of necessity, intelligence will see, in the simple propositions which express the primary kind of truth furnished by the basic sciences, only something to begin with, an indispensable preliminary, like the chart one should procure before venturing into unknown country.

But so various and so full of mystery is the universe, and so inferior our power of knowledge, that our progress towards wider and deeper comprehension cannot retain the assurance with which we grasped the bare outline of reality and traced the elementary sketch with which all exploration had to begin. The way grows more uncertain as we proceed; throngs of unrelated objects surround us; we are caught with them in a bewildering flux of change and chance, and soon our efforts to fill in the details and blank spaces on our simple chart begin to take on the nature of conjecture, more or less supported by what has been heard and seen. Such are the hypotheses indispensable to natural science — attempts to press further into the unknown by extending something like fictional parallels of latitude and longitude and by plotting a course, not purely imaginary, to be sure, but based on inadequate experience of the tract it proposes to cover. By such means a knowledge is acquired, which may be strengthened and confirmed by further experience, but which can never take on the nature of true science because this knowledge begins and ends, not in logical necessity, but in an observation of fact which we can never be sure is complete. Let us choose to give this thinking and the type of knowledge it achieves the name of dialectic.

It may now be seen that, while genuine science is always loyal to truth in its pursuit of truth, dialectic finds itself in the curious and frustrated position of being obliged to seek truth by abandoning it in the building of its elaborate mental constructions. As soon as such a step is taken, the mind is on the road which leads to poetry. In the words of one student of modern scientific method: in hypothesis, the mind "feels free to anticipate reality by its guesses, to question it, to experiment, to distrust and doubt appearances, to rearrange the world, at least in thought, to play with it and with itself. For hypothesis is a sort of game with reality, akin to fancy,

make-believe, fiction, and poetry."¹ Hypothesis, however, is resorted to when events reveal some valid basis for their inclusion in probable propositions, that is, when, being already in some degree comprehensible, they impel the reasoner to make them the foundation of a tentative solution. But what will man do when he finds himself overwhelmed by a mass of incident in which he can find no significant elements, no acceptable grounds whatever, for the erection of an hypothesis? Such hopeless puzzles might be set aside, perhaps, in favor of more profitable objects of study, were it not that they so often concern what are literally matters of life and death. For it is in his existence as a moral being, in his grief and joy, in his origin and destiny as a thinking mind, that man is most oppressed by the burden of the mystery. Some way of escape and relief must be found; intelligence could not survive as the passive victim of the unintelligible — and yet in the fluctuating mass of circumstance which envelops it there is no apparent sign of order. It is at this extremity that the human spirit, still moved by the same desire to understand which has carried it through science and dialectic, a desire intensified ten-fold by the vital urgency of the material, now finally puts reality aside and, doing all that is left for it to do, gathers together these conflicting elements in the expression of an order of its own devising. In so far as it may be said to possess in its own right the nature of doctrine, this is poetry. "The use of this feigned history," states the philosopher for whom Shelley had such veneration, "hath been to give some shadow of satisfaction to the mind in those points wherein the nature of things doth deny it."²

The terms of this judgement upon the nature of art should perhaps be relaxed in one respect. So far poetry has been spoken of as comparable to science in that it exemplifies a tendency to advance beyond dialectic in order to grapple with the unintelligible as dialectic does with the probable. But, as we suggested in our discussion of the origin of metaphor, poetry also springs from a desire to get better grasp of anything whatever, by clothing it in a form proportioned to our mode of apprehension. This amounts to saying that, if, by some impossibility, man had perfect scientific knowledge of all things, so that there were no longer any place for dialectic, there would yet remain a genuine function for poetry, — not as attempting to solve a mystery, but as making the irrefutable also irresistible by presenting it in terms of flesh and blood.

The purpose of the analysis just made is not to belittle poetry, nor to question its necessity for the human race, but simply to reach an understanding of its nature in terms of true science. From this standpoint it should be clear that the title given it by St. Thomas, *infima doctrina*, at first sight harsh and ungenerous, is strictly accurate; as possessing actual power to teach, to impart new knowledge and certain knowledge, poetry is little more than the tenuous and shadowy counterpart of real doctrine, weaker than the most unlikely surmises of dialectic and utterly remote from

¹ *Studies in the History and Method of Science*, ed. C. SINGER, (Oxford, 1921): Vol.II. *Hypothesis*, by F. C. S. SCHILLER, p.430.

² FRANCIS BACON, *The Advancement of Learning*, II, iv, 2. Cf. the passage from St. THOMAS already quoted on p.234.

the certitude of science. Eliminate from poetry that which it has borrowed from other departments of knowledge; judge it as one does demonstrations or hypotheses, that is, strictly in accordance with its success as an explanation of the things with which it deals, and it becomes plain that Shelley's claims that it is "the root and blossom of all other systems of thought" or that "it creates new materials of knowledge" are quite untenable.

Is poetry mere fiction then? and if, as seems to be implied above, it is not quite that, how may it be distinguished from the purely imaginary? Finally, assuming it is remote, both from true knowledge and from actual fact, what can possibly account for its mighty power to bring us peace of mind and power of conduct? In order to reply to these inquiries, it will be necessary to establish more precisely the relations between the poem and the dialectical hypothesis, and then to contrast the peculiar shortcomings and advantages of poetry with the corresponding virtues and defects of pure science.

Both hypothesis and poem are constructions of the mind, which can never pass its frontiers, which, that is, can never find that complete verification in reality which would make them universally true. The difference between them lies in this, that the former is erected upon a genuinely probable connection in events and is designed solely to enable the mind to draw closer to the truth of fact; whereas the latter is bound to retain only an air of probability and is valued for its own sake. There is no need to insist on these characteristics of the hypothesis, it being obvious that no scientific theory is going to survive a moment after it has either been shown to have no basis in fact, or to offer less promise of leading to further fact than some other. The question of the type of probability or likelihood which survives in poetry, however, is a rather more delicate matter. As we tried to show in our treatment of poetry and history, the nature of art is essentially intermediate; it is the expression of the real world in an ideal order, — that which is, transformed, after a fashion into that which should be. So the kind of probability a poem requires is unique in that it must conform to a double standard, corresponding to its two sources, the real and the ideal. First, the poetic event must have such likelihood as to make us feel that such an incident might well happen in real life; secondly, it must be acceptable as an integral part of the logical and coherent whole which the artist is constructing. In other words, Hamlet's conduct must never appear unlikely for a real human being imagined in similar circumstances; while at the same time he must always act in accordance with the character which the dramatist has given him and with the requirements of the plot. The great point is, of course, that neither of these stipulations is enough to procure for the poetic incident anything like actual or true probability, because the demands of intrinsic structure do not suppose any reference whatever to the real world, and that poetic probability which does suppose such a reference need not be a true probability but only an appearance of such — a likely impossibility being more acceptable, to repeat Aristotle's phrase, than an unconvincing possibility. In short, there is no deceit in poetry; it frankly presents its world as an art-world, never as a

real one. All that is required of any poem is that the incidents have sufficient likelihood to ensure their acceptance; neither the poet nor his audience will think of testing the work of art by applying to it the principles of science, except in so far as certain of these, perhaps, have become so accepted a part of common knowledge that any contradiction of them will violently distract the attention. The poet's natural descriptions, then, need not be based on the findings of the botanist or biologist, nor his treatment of historical themes the researches of historians; from such necessities the poetic mind is free because it is building a world of its own, the purpose of which is not to teach us something of the nature of the real world, but rather to consider how that world affects us; to make man's very subjection to the external by sense and passion the object of contemplation and, by imposing upon it a rational order and interpretation, to achieve a certain release from the oppression of circumstance. It would be impossible to improve on Shelley's own words:

But poetry defeats the curse which binds us to be subjected to the accident of surrounding impressions. And whether it spreads its own figured curtain, or withdraws life's dark veil from before the scene of things, it equally creates for us a being within our being. It makes us the inhabitants of a world to which the familiar world is a chaos.

So flimsy, then, is the bond between poetry and fact; so little do we think of employing it as an instrument of research like the hypothesis, that inevitably it must be valued for itself alone. The sources and degree of this value should be the next subject of consideration, but we feel obliged first to utter a warning against a position at the opposite extreme to Shelley's which would make poetry completely independent of life. The thing to be stressed is that, while its link with reality is too weak to require of poetry more than a mere air of truth, rather than genuine probability, that link with reality is none the less essential. A work of art without the semblance of truth is a failure. What we ask of the poet is not mere fantasy, but rather an order and a calm such that they may be "prolonged into the tumult of familiar life." The good artist may not entirely disregard nature; he may handle it freely, but not arbitrarily; anything which plainly "o'ersteps the modesty of nature" is inartistic and ineffectual.

O! there be players that I have seen play, and heard others praise, and that highly, not to speak it profanely, that, neither having the accent of Christians, nor the gait of Christian, pagan, nor man, have so strutted and bellowed that I have thought some of nature's journeymen had made men and not made them well, they imitated humanity so abominably.

Although only *infima doctrina*, the weakest and most shadowy form of human knowledge, nevertheless poetry is *doctrina*: to break the faint hold on truth which it retains means reducing it to mere skilful make-believe, to which no rational being should turn for guidance. As we tried to show in the preceding chapter, this duty towards nature becomes crucial when the artist is dealing with the moral life of mankind; if he has no obligation to respect the truth, nothing can be forbidden him, and his images of human conduct, no matter how perverse or corrupt, might justly be ranked with the great classics.¹

¹ See above, pp.220-221.

There is no intention of suggesting that a work which conveys a wrong conception of nature is thereby completely spoiled artistically. On the contrary, the resulting image may retain considerable interest and value. In the first place, it will have the charm of an intelligible object whose every sensuous quality contributes to its intelligibility. Secondly, although never attaining the perfect integrity of the image loyal to nature, it will nevertheless reveal integrity of a kind; and the skill with which this has been achieved, in the face of the difficulties occasioned by the unfortunate subject, may well excite an admiration beyond what is deserved. It is a little like paintings of monstrous and unnatural beings — let us say a surrealistic vision of a creature with limbs and organs borrowed from human, brute and insect forms: that such a grotesque representation should ever attain the unity of nature is quite impossible, yet it may be managed so cleverly as to achieve an astonishing air of life. The end in art may be an unfortunate choice, but in the devising of means to reach it great power and intelligence may be displayed. When the subject concerns essential moral conduct, however, it is obvious what danger will lie in a skilful image, imparting a certain persuasiveness to an unreal and mischievous interpretation of moral law.

Our inquiry into the source and extent of the value of poetry may be resumed by remarking that the preservation of a certain likelihood is, of course, only the necessary condition, not the cause of the peculiar force felt in works of art. Their effectiveness is hardly to be accounted for by a mere appearance of probability. "Forms more real than living man," they seem to their creator; the feeblest of all manifestations of human knowledge, we have called them, yet wielding a power greater than that of the loftiest science; airy nothings, which somehow have taken on a local habitation and a name. This paradoxical condition suggests the existence of elements difficult to reconcile, and even to identify. Poetry is an elusive object because, as has been emphasized perhaps too often, it holds a delicate balance between the particular and the general, between the sensible and the intelligible; this equilibrium being as difficult for the student to apprehend as for the artist to maintain. Just as art shows a constant tendency to sway between the extremes of mere emotionalism on the one hand, and of didacticism on the other; so the analysis of its nature must beware of extinguishing in it all trace of the universal, yet at the same time insist on its attributes as a singular. The method now proposed is to take the real concrete particular as the common meeting-point of pure science and poetry, and to compare the two, in order to discover what there is about the special relation of poetry to reality, which makes the poet cry that a single moment with him may yield us more than "years of toiling reason."

Before beginning, it will perhaps be well to remind the reader once again that poetry is not taken here as furnishing adequate expression for the conclusions of science — a task it can assume whenever it chooses and on the importance of which comment will be made in due course — but as an independent effort to make reality more acceptable to the mind. Taking science first, it will be noted that, when it attacks reality, the result is a

proposition actually true, that is, possessing intelligibility which is that of the object itself; but this knowledge is sadly limited, because it allows only an inadequate grasp of the reality with which it deals and because the intelligence, having got hold of its truth by abstraction, has been forced in the process to jettison all the richness of the sensible and concrete. When poetry deals with reality, it makes no effort to pursue the intelligible in it, but seeks to make use of the reality in order to create something more intelligible than reality itself seems to be. The work of art, therefore, is not *actually* true: its intelligibility is not that of the object itself, but a man-made, constructed intelligibility. Poetry does not really "strip the veil of familiarity from the world, and lay bare the naked and sleeping beauty which is the spirit of its forms," it only provides a new object, beautiful in itself, a suggestion and foretaste of that hidden loveliness which the intellect divines in natural things but can never reach. Whether poetry "spreads its own figured curtain, or withdraws life's dark veil from before the scene of things," that is, whether it tends to represent the ideal as real or vice versa, "it equally creates for us a being within our being." Hence, although really an instance of the mind's surrender in the face of impenetrable mystery, the work of art will never strike us as limited or inadequate, but rather the contrary; first, because, as a human and intellectual construction, it will be whole and coherent, — as the humblest cottage appears more finished than a mountain; secondly, because its partial origin in a desire for adequate expression and the fact that what it has to express cannot be put into a direct proposition, place it under a double compulsion to employ the essentially poetic means of communication (wherein also lies the true secret of its power), the image.

This necessity of the image for the poet deserves our closest attention. Having already dealt with it as enabling him to give a satisfying sensible form to what he has to say, it now remains to be shown that there is something in the actual nature of his message demanding this peculiar medium. In other words, we must try to determine what is this supposed "inexpressible," which cannot be put into plain words but only "imitated." Our answer lies in that elusive but perfect phrase of Aristotle, a phrase illustrating only too well the deceptive air of simplicity so often characteristic of his thought, — it is *what should be*. Confronted by reality, the poet does not seek to render as it is in itself that seemingly insoluble and disheartening riddle; a task which, even if it were possible, would result in futile photography. Nor can he gratify the mind by calling down from above some ultimate, undreamed-of perfection which, although the desire for it may be driving him to work, has never been experienced or known and, even if it were, would have to be "so told as earthly notion can receive." That which he aims to express is simply *what should be*: in other words, what is, made as perfect as he can imagine it. Now this, we contend, cannot be stated. It cannot be stated because, as the point of fusion or junction of two extremes, neither of which the mind can grasp, it is simply not sufficiently intelligible. Should the poet search within himself for what he possesses of it, he will find principally a mass of feeling and emotion, not

genuine truth, so that the object of his consideration inevitably becomes, not a real thing, but a body of impressions never translatable into straightforward propositions, but only to be communicated by means of likenesses. It must be noted also that the subject in these cases is one that concerns us deeply, so deeply that it becomes, not a matter for mere intellectual consideration, but a matter for reform; it is not a re-statement we want, but a reconstruction; and this desire, it may be added, would persist even if the mind enjoyed perfect intellectual enlightenment concerning its unhappy lot; just as the criminal awaiting sentence, however submissive to justice, will never forgo his dreams of pardon. Once again, such a rebuilding of the scheme of things is not possible through a set of propositions, but requires the intelligible 'unity in complexity' of the image.

An amusing and thoroughly effective illustration of these principles is to be found in Browning's *Caliban upon Setebos*. Here we see poetry harnessed to drag its own corpse to the grave, so to speak; for the true comic value of Caliban's account of creation lies in the fact that Setebos, the god, is represented as laboring at his universe under the unhappy limitations of a mere human artist. He has looked both up and down but nowhere found hope of peace. The sphere of existence which he is fated to occupy fills him with profound dissatisfaction, and in this restless discontent the impulse to create is born:

...it came of being ill at ease:
He hated that he cannot change his cold,
Nor cure its ache.

But why unhappy, why cold and ill at ease in the region wherein he makes his home? It is in part because he is dimly aware of a possibility of perfection:

...Ask, for that,
What knows, — the something over Setebos
.....
There may be something quiet o'er his head,
Out of his reach, that feels nor joy nor grief,
Since both derive from weakness in some way.

Setebos, then, that caricature of the divine Artist; who with such wretched power of reason as he enjoys, is yet "many-handed as the cuttle-fish,"

Looks up, first, and perceives he cannot soar
To what is quiet and hath happy life;
Next looks down here, and out of very spite
Makes this a bauble-world to ape yon real.

.....
'T is solace making baubles, aye, and sport.

But although his creation yields him some joy, for it is at least better than the miserable world he has to live in, there are sad shortcomings in the handiwork of Setebos. He cannot give it the only virtue which his own world seems to possess — reality; so that it becomes something he may contemplate, but into which he can never enter:

He could not, himself, make a second self
 To be his mate; as well have made himself.
 He would not make what he mislikes or slights,
 An eyesore to him, or not worth his pains:
 But did, in envy, listlessness or sport,
 Make what himself would fain, in a manner, be —
 Weaker in most points, stronger in a few,
 Worthy, and yet mere playthings all the while,
 Things he admires and mocks too...

All that remains to complete our comparison of poetry and science is suggested in those final telling lines. The use of the image is what gives to poetry its extraordinary air of independent reality; for it is the nature of the image to signify, yet remain apart from what is signified; to be particular and sensible, and yet to stand in the place of the universal and abstract. In its identification with the image, in short, lies at once the grandeur and the misery of art, for by this means it can exert the vivid sense appeal felt in the vital forms of the real world — overcoming in this respect one of the deficiencies of science — and at the same time offer the intellect a genuine significance. But, alas, the image is also a refuge from the actual, a beautiful semblance of the real which delights but cannot ultimately satisfy us; whereas the humblest proposition of science, colorless and incomplete though it be, represents the sure and unshakable grip of the intellect on what is. Science sacrifices the consolation of having the concrete, sensible object under its fingers, in order to attain a statement which, though it express only part of the object, yet expresses something of the very truth of its being. Poetry abandons that genuine universality in order to form the image which, although it comforts the mind by making a vivid appeal to both sense and intellect, displaying a wholeness only possible in a work of art, nevertheless, has not quite the validity of the actual singular even for the sense, nor for the intellect the penetration of the true universal. Yet, poetry "was ever thought to raise and erect the mind by submitting the shows of things to the desires of the mind; whereas reason doth buckle and bow the mind unto the nature of things."¹

It is therefore a grave mistake and one too often made nowadays to be led by the mysterious charm of poetry to suppose that by its agency the mind may see deeper into the life of things than is possible by other means. It is equally a mistake of course to reproach the poet with having given us an idle fiction. Poetry does mean something: its expressions have the nature of universals and in some measure can be paraphrased. But the great force of poetry lies, not in its significance, but in its air of significance. The image exerts its strange power precisely because it is an image, standing apart from what is imitated, carrying us apparently to the very threshold of the mystery and "teasing us out of thought" by forever pointing to something it cannot say. The intelligibility of every true work of art appears unlimited because of this vital interplay, — the images send

¹ *Advancement of Learning*, IV, iv, 2.

the mind back to the original which in turn constantly suggests new aspects in the things to which it has been likened. Poetry can never say its meaning straight out, for then it would cease to imitate; the indirection of similitude and parable are of its nature; so that, in the very act of giving us the original, it is also holding it back. Of all forms of human expression that of the poet will seem the richest and most inexhaustible, not because of what it actually utters, but because of the countless interpretations which it suggests and invites. Shelley's extravagant praises of his art, which must arouse our sympathy, are really a confirmation of this principle:

All high poetry is infinite; it is as the first acorn which contained all oaks potentially. Veil after veil may be undrawn, and the inmost naked beauty of the meaning never exposed. A great poem is a fountain for ever overflowing with the waters of wisdom and delight; and after one person and one age has exhausted all its divine effluence which their peculiar relations enable them to share, another and yet another succeeds, and new relations are ever developed, the source of an unforeseen and unconceived delight.

It is hard to turn the cold eye of philosophy on such a splendid tribute, and hard to distinguish the false from the true in what it contains. It is true that all high poetry will seem to possess unlimited significance, and to offer a new value to each succeeding generation of men; true also that the meaning which men will draw from a great poem will largely depend upon their own peculiar relations. But this last observation particularly should make us realise that the richness and variety of the interpretations are to be attributed to a condition very different from that suggested by the simile of the veils drawn back one by one from a hidden shrine. The image is a tantalising thing: it does not give us the original and have done, but seems to beckon us towards it and then to bar the way with its own enchanting form; it is an expression which appears to repudiate its own nature by refusing to yield up what it has been constituted to utter; a kind of baffling picture-writing to which no mind will ever find the key. Like a Sibyl repeating prophetic formulas, poetry can offer us only marvellous hints and portents of the truth, and then must remain silent at all our inquiries because the final significance of her sayings is as much of a mystery to her as to us. The inmost naked beauty of the meaning of a great poem can never be exposed because it is not there. A greater poet than Shelley has given us an image of the function of art which is far more true and deep. Virgil was permitted to lead Dante to the very gates of Paradise, but he could go no farther; the spirit of Wisdom in the person of Beatrice was then sent to conduct the poet into the region of eternal truth.

Our exposition, in fact, attempts to trace the mean between two extreme tendencies exemplified by certain modern writers on aesthetics. One of these is inclined to exaggerate the uniqueness of poetry, representing it as the product of some ineffable creative and visionary faculty, which can bring us intuitive knowledge more profound than any to be won through reasoning. The other, originating in a crude materialism, would deny there is a greater difference between artistic experience and any other than "between the experiences of smoking and writing." Both these opinions seem unacceptable. According to the first view, poetry shall become

"not our servant, but our master" in the actual phrase used by A. C. Bradley in his famous essay. According to the second, it would be thrust down from the high rank it does hold (for it does hold a high rank, although not so high as the first school would have it) to become merely another item in the vulgar throng of daily affairs. Against the first view, we maintain that the direct creative activities of poetry are not to be taken as proof of the god-like dominion of mind over nature, nor as proof of the possession by certain individuals of some preternatural gift of inspiration; they are proof, rather, of the inadequacy of our power of apprehending nature and of our desire to be delivered from our servitude to it. As for the knowledge attained by such means, however perfect it may be in the human mode, it cannot rank with the truths of science. Against the second view we would protest that, if there is as much difference between poetic experience and, let us say, snoring, as there is between writing and smoking, then the difference is very considerable indeed. This is no place for a general criticism of materialism, but in our mind it is absurd to suppose that the thinking of thoughts and the calculating of the best means of expressing them is carried on by faculties of the same order as those employed when the writer, between phrases, puffs on his cigarette.

Before the problem is finally set aside, it might be useful to summarise as clearly as possible those precise respects in which art may be said to be allied to science. In this way some amends may be made for the shortcomings and obscurity of the preceding exposition.

Although our discussion has emphasized only the most important and fundamental one, it seems possible to distinguish three separate ways in which poetry may be said to have some relationship with science:

(1) Daily experience and the use of science itself have brought us a certain reliable knowledge, however imperfect, of the laws of nature. The world is not a total chaos: "in nature's infinite book of secrecy, a little we can read." We bring this knowledge with us to the contemplation of works of art, and the artist cannot afford to contradict it openly, although he may at times be obliged to preserve only an appearance of loyalty to its principles. It is in virtue of such established principles that we cannot help disliking, in architecture a roof or dome which seems to defy the law of gravity, or a piece of sculpture treating stone as if it had the plasticity of clay. Similarly the writings of the true poet, although not designed to convey information concerning the real world, will always reflect our common knowledge of earth and of nature:

Not he to feed upon a breast unthanked,
Or eye a beauteous face in a cracked glass.
But he can spy that little twist of brain
Which moved some weighty leader of the blind,
Unwitting 't was the goad of personal pain,
To view in curst eclipse our Mother's mind,
And show us of some rigid harri-
dan
The wretched bondmen till the end of time.

Such adherence to common principles is necessary in poetry: our instinctive insistence upon it is already evidence — and here is the great point — that there survives in poetry a vestigial participation in the nature of higher types of doctrine. Suppose a poet violates principles of this kind: if his sin were against science only, then poetry and science might be inferred to stand in different categories, with no bond whatever between them; but such a violation, as we have seen, is an artistic blunder too, and so becomes proof that the shadow of science stretches even into the domain of poetry, or, to take a different metaphor, that in poetry the human mind is merely resting by the wayside, dreaming of the truth which is the unalterable goal of its journey.¹

(2) To a statement that might have been made by a philosopher or scientist, poetry adds all that is implied by perfect adequateness of expression. We are given the statement in a form which completely suits our habit of mind; not only accompanied by the emotional response it has aroused, but actually conveyed in part by means of such feelings. What this means is that we can now think about it more easily and effectively; there is a positive gain in intelligibility, for which the credit must go to poetry and, in virtue of which, it may truly be called doctrinal. Of the sophistic proposition that "in whatever words you put a given thing your meaning is the same," Aristotle remarks, "This is untrue. One term may describe a thing more truly than another, may be more like it, and set it more intimately before our eyes. Besides, two different words will represent a thing in two different lights; so on this ground also one term must be held fairer or fouler than another. For both of two terms will indicate what *is* fair, or what *is* foul, but not simply their fairness or their foulness, or if so, at any rate not in an equal degree."² So subtly effective is this sensuous quality of poetic language in producing a vivid and splendid object for the mind, that we may be led to feel a truth scarcely deserves attention when it lacks such a form. Poetry, declared Wordsworth, "is the impassioned expression which is in the countenance of all Science"; and he continues:

¹ It should scarcely be necessary to remark that there is no defining the exact extent of this knowledge presupposed by both poet and audience. Time, place, degrees of culture and education, together with that fundamental ethic which is the simplest and most universal of these conditions — all contribute to impose restraints upon the artist with respect to choice and treatment of subject. A martial theme, for example, could not be treated in modern as in ancient times; or again, in our age, a poem on electricity, aviation, or the like, full of childish and obvious error, would surely be an artistic failure.

As a further means of clarifying the exact nature of the knowledge referred to above, it might be well to distinguish it clearly from:

(a) That fidelity to mere sense experience, or loyalty to the simple feel of things which the poet must observe. In other words, his impressions of the universe must be approximately those of normal man using the external senses; not the impressions available through microscope, X-ray, or such unnatural apparatus; not those of a person abnormally deficient or unbalanced with respect to sensation. Such sense experience, of course, is not true knowledge at all and, while present in both science and poetry, is only materially so and cannot lead to a definition of either.

(b) The incidental knowledge, possibly quite accurate, in which a poem may be very rich; the history and agriculture in Virgil, the theology and philosophy in Dante. A poem may gain in effect from such information, but not in artistic effect; and an error here is not necessarily an artistic blunder.

² *Rhetorica*, III, chap. 2, 1405b10.

If the time should ever come when what is now called science, thus familiarized to men, shall be ready to put on, as it were, a form of flesh and blood, the poet will lend his divine spirit to aid the transfiguration, and will welcome the Being thus produced, as a dear and genuine inmate of the household of man.¹

But a moment's reflection on the sad limitations of artists who exaggerate the emotional at the expense of the intellectual element, should reveal how very little the finest expression can add to that which the poet utters in common with the philosopher. Haunting images and a thrilling music are splendid reinforcement for a lofty thought, but in themselves of no more consequence than the passing sensations of daily experience, the thought having need of them because of the limitations of the human mind. Only a thinker great enough to appreciate this inborn weakness of reason could relegate the lovely speech of poets to its proper place in words as calm and detached as these: "The arts of language cannot help having a small but real importance, whatever it is we have to expound to others: the way in which a thing is said does affect its intelligibility. Not, however, so much importance as people think. All such arts are fanciful and meant to charm the hearer. Nobody uses fine language when teaching geometry."² In poetry, the object is presented as delightful in order that we may be induced to feel and to accept its truth. In science, the object is presented as true, and thereupon only, as pleasurable.

(3) Thirdly, poetry again has something to teach as a mere work of human ingenuity, as any building can reveal something of the principles of its construction. It is science of this kind, drawn from the study of eminent poets, which is found in the *Poetics*, and which we too are trying to achieve: general principles, laws and rules, always of a very extraneous and universal nature, of course — for no one could learn to write a poem out of a book — which yet are true as far as they go and not without value even to the working artist.

Returning to the double claim which Shelley makes for poetry: that, taken in the generic sense, it is the common source of all arts and sciences; and that, taken in the restricted sense, it performs the lesser, although still necessary, function of stimulating the mind to activity in other fields, — it should be clear that the first of these propositions is irreconcilable with our understanding of the relations of art and science. As we saw, one belongs rather to the practical order, the other to the speculative, — a basic difference; and, further, even though poetry does possess a speculative or doctrinal value, giving it a certain affinity with science, this is so feeble and shadowy that, if we were determined to force the two into a single category, as Shelley does, the consequence would be that poetry would emerge as a kind of debased science, rather than science an inferior species of poetry.

¹ *Preface to the Lyrical Ballads.*

² *Rhetorica*, LII, chap.1, 1404a8.

We now propose to treat of the second and less ambitious claim. Here we must note in the beginning that, while Shelley insists on the vital service of poetry, as awakening and inciting the mind to "the invention of the grosser sciences" and to social reform, that is, as able to function in cooperation with reason and science, he also acknowledges a certain hostility between the two. Reason, in the speculations of the mechanist and political economist, seems to show an unhappy "want of correspondence with those first principles which belong to the imagination"; it is a spirit of scientific rationalism he condemns for defacing those "eternal truths charactered upon the imaginations of men," which we have agreed with him in thinking true art will respect. The over-cultivation of the mechanical arts and the unjust distribution of their products seem also to be blamed on reason, which is finally described in a singular phrase as "the selfish and calculating principle." To consider such positions in detail or, above all, to reconcile them with what is said elsewhere, lies outside the scope of our work. It is enough for us to ascertain that Shelley's poetic sense was not in error when it led him to feel the possibility of both harmony and opposition between art and reason, and our duty will be to show how certain principles already established can explain this apparently contradictory condition.

Shelley, of course, has no right to suggest that the activities of reason are necessarily any more selfish than those of imagination or passion, since any function falling under the control of the will can be directed to good or evil ends. The moral aspects of the question are really not relevant here and only confuse or conceal the true causes of the opposition which the poet felt so keenly. Nor is he wise in making one term of the contrast reason, as operating especially in the practical sciences and mechanical arts; the latter is too much involved in the contingent, too likely to do mischief quite incidentally, as well as too similar to the fine arts in mode of operation, for it to be easy to detect where the real differences lie. To be properly understood, the conflict must be raised to a higher plane, as between fine art and reason in its most detached and loftiest function, that of pure science. It will then be seen that, if the goal of the human mind be conceived as the purest possible type of thinking, poetry clearly tends in the same direction as science. The distinction between them is perhaps simply this, that science, or philosophy, is in itself the active labor of the mind to attain the ultimate plane of thought, whereas the office of poetry, as Shelley suggests, is of an auxiliary kind; so that the philosophic mode may be considered as very different from the poetic but not as necessarily destructive of it. Speculative science is a struggle against the equilibrium of what may be termed normal human nature; it is the striving of the mind to rise higher than its mortal lot would seem to justify; hence it is necessarily incomplete and insatiable. The philosopher's restless dissatisfaction is what urges him to abandon the city, if indeed it does not cause him to be driven out of it; the poet, on the contrary, is sure of the welcome and esteem of all men. Poetry seeks to gratify the desire of the mind for the kind of order which best suits it and hence implies a human integrity and completeness. But, whereas, for the multitude, the poet's images have

a compelling power, they can never satisfy the philosopher, and for this cause a certain hostility can arise between the two modes of thought. It remains true that the poetic mood may lead to philosophy, since it will respond to the divine cravings in man and, by its convincing approximations to ideal order, will even stimulate them; just as the toy replicas of the tools and weapons of adult life given to children, bring delight in themselves, yet strengthen the child's desire for the reality. But it need scarcely be observed that few poets will be content to accept a role so humble, so that the opposition between the two faculties will usually appear more vivid than the possibility of their alliance. The speculative thinker as he labors to free himself from the limitations of flesh and blood, to vindicate the divinity of reason by tending towards the divine in a quasi-divine mode, will be inclined to hear in poetry a siren call luring him aside from his difficult course, deliberately arousing the passions he has been working to subdue. The poet, in his turn, will tend to reject philosophy as an unnatural pursuit of futile abstractions which can give the human heart no rest, and to offer his image as truth itself in its highest form.

It may be helpful to consider how the grounds for opposition between the two are also revealed and illustrated by the fact that poetry is perhaps the last object to be studied by philosophy, and requires for its proper consideration a particularly high plane of detachment. On a process of reasoning it is easy enough for the reasoner to pass judgement; the pupil may even criticise his master in a question of abstract doctrine, — there being nothing personal about the communications of science, nothing which may not be transposed into another medium so as to become the property of any mind choosing to study it. With poetry, the case is quite different; here we need to be warned of the futility of "casting the violet into the crucible"; the object is not accessible to normal methods of analysis. The point is that, in poetry, the image is the essential means of communication, the image being significant of itself; whereas, in reasoning, an image will be only a necessary condition, attached to our thought somewhat like a handle or label, never fully expressive of it. Philosophy in fact is engaged in a constant, futile effort to reach a height of thought where images might be completely dispensed with. As it advances and develops its speculations, the shortcomings of the images associated with them become more and more manifest, until finally these must be cast aside and others chosen. The path of speculation will be strewn with shattered myths, as well as with shattered hypotheses. But the poet pursues the image for itself and is never expected to account for the use he makes of it; indeed, whenever explanations are felt to be necessary, the work of art is defective; the great strength of poetry lying precisely in that; by simply offering us the perfect image of our thought, it grants us the power of making a satisfying judgement with no obligation or need of accounting for it and thereby seems to render the calculations of science unnecessary. "Thinking in adequate images" is almost a definition of poetry.¹

¹ Not to be understood in the superficial sense in which it would be applied to the extraordinary power of certain poets to develop a line of thought through a living sequence of metaphors, one growing out of the other, as in the famous "To-morrow

Furthermore, the impact of the image upon our senses and emotions is direct and powerful; if we do not feel it, we do not know what poetry is; if we do feel, we are more than likely to "bid sick Philosophy's last leaves whirl," at least for the time being. Of all the objects with which philosophy has to deal, poetry most easily eludes her efforts at detached scrutiny: first, because, as we have said, the image seems to brook neither reproach nor denial; secondly, because the impressions received from the work of art are so immediate and intimate that the difficulty of studying them becomes comparable to that of identifying an object by the sense of touch alone, — the agent is so involved in what he is sensing that he finds it next to impossible to criticise or compare.

The science of aesthetics will be a late development in philosophy and will indicate great maturity of intellect, that is able not only to resist the seductive charms of poetry, but to acknowledge that its images are not fairly criticised in terms of established truth or even of acceptable hypothesis, and are to be judged merely in accordance with certain general laws. In our final words let us repeat that the basic cause of these differences lies in the nature of the poetic image, as opposed to the scientific concept. In poetry the image is essential; the mind pursues an end fixed by itself, which is not a certain significance, but a certain significant image; and the poet's work thus becomes thoroughly his own, not only in its given end, but also as engaging all his faculties and, above all, those which are most personal and incommunicable, the senses and passions. In science, the objective is a concept which shall bring us the reality itself; the image required to support the concept is incidental and must positively be refused advertence.

ANTHONY DURAND.

and to-morrow..." of *Macbeth*. The real object of the poet's thought, attained through such a chain of metaphors, is itself an image, that of the whole poem.

L'intelligence selon Aristote

I. DIFFÉRENCE ENTRE L'INTELLECTION ET LA SENSATION

1. Erreur des anciens à ce sujet

a) *Cause de cette erreur.* — Avant de déterminer ce qu'est l'intelligence, Aristote montre que l'intellection est autre chose que la sensation. À cette fin, il commence par réfuter l'opinion contraire; puis il fait voir que l'imagination, qui est une connaissance sensible, est autre chose que l'opinion, laquelle est d'ordre intellectuel.

Aristote rappelle que deux opérations surtout servent à définir l'âme, le mouvement local et la connaissance, et que celle-ci consiste dans l'appréhension et le jugement. Or, il y a jugement et appréhension dans l'intellection aussi bien que dans la sensation. De là à conclure que les deux s'identifient, il n'y a qu'un pas. Bref, l'identification de la sensation et de l'intellection s'explique par le fait que ce sont là deux formes d'une même chose, la connaissance¹.

Parmi ceux qui ont fait cette confusion, Aristote mentionne Empédocle et Homère, dont certains textes donnent à entendre que notre intelligence et notre volonté sont directement influencées par l'action des corps célestes. C'est dire qu'à leurs yeux, l'intelligence est quelque chose de corporel, car aucun corps ne peut agir directement sur ce qui n'est pas corporel². Cette manière de voir, en ce qui concerne Empédocle, s'explique par la conception qu'il se fait de la connaissance. Sous prétexte que la connaissance implique similitude entre le connaissant et le connu, et que, d'autre part, l'âme connaît toutes choses, il en conclut que l'âme est physiquement constituée des principes de toutes choses; car ce qui est de l'essence d'une chose est principe de cette chose; d'où il suit qu'avoir en soi les principes des choses, c'est les connaître: ainsi l'âme connaît l'eau, parce qu'elle est eau; elle connaît la terre, parce qu'elle-même est terre³.

b) *Réfutation de cette erreur dans sa cause.* — À supposer que la connaissance s'explique par la similitude purement matérielle du connaissant et du connu, ceux qui l'ont ainsi comprise auraient dû, semble-t-il, déterminer aussi la cause de l'erreur, étant donné que celle-ci est beaucoup plus fré-

¹ ARISTOTE, *De l'Âme*, III, c.3, 427a16; S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.4 (ed. PIROTTA), n.616.

² ARISTOTE, *op. cit.*, 427a22; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.617-621.

³ ARISTOTE, *op. cit.*, I, c.2, 404b10; S. THOMAS, *In I de Anima*, lect.4, nn.43-45; *In III*, lect.4, n.623.

quente que la vérité, comme l'atteste l'expérience: c'est un fait que, pour éviter l'erreur, il faut être enseigné et y mettre le temps nécessaire, un temps très long¹.

Ces philosophes n'ayant pas jugé à propos d'expliquer le fait de l'erreur, on doit présumer qu'ils la niaient ou qu'ils ne faisaient consister la vérité que dans les apparences; en ce cas, les contradictoires sont vraies, et l'erreur est un mythe; opinion qu'Aristote réfute dans la *Métaphysique*². Si, d'autre part, ces philosophes admettent le fait de l'erreur, la seule façon de l'expliquer, conformément à leur théorie de la connaissance, est de dire qu'elle provient de ce que l'âme vient en contact avec quelque chose de dissemblable à elle-même. Or, cette explication est inadmissible, étant donné que le semblable et le dissemblable sont des contraires, et que les deux sont connus en même temps; autrement, il faudrait admettre la possibilité d'une connaissance vraie à propos de l'un des deux, et d'une connaissance fausse à propos de l'autre³.

c) *Réfutation de cette erreur en elle-même.* — Sous quelque forme qu'on envisage l'intellection, on ne peut l'identifier avec la sensation. Aristote en voit la preuve, en ce qui concerne le jugement, dans le fait que tous les animaux sentent, tandis qu'un petit nombre seulement intelligents⁴. On se demandera pourquoi il ne dit pas que c'est là le privilège exclusif de l'homme. C'est que, répond saint Thomas, il y a quelque chose de la sagesse et de la prudence dans le jugement naturel de quelques animaux autres que l'homme⁵. Ils ne sont pas formellement intelligents, mais ils se conduisent comme s'ils l'étaient; la prudence et la sagesse qu'ils manifestent dans leur activité tient plus de l'intelligence que du sens; et, de même que l'intelligence, prise formellement, est le fait de l'homme seul, ainsi le sens, dans la mesure où il annonce l'intelligence, est le partage d'un nombre restreint d'animaux.

Une autre preuve que l'intellection est autre chose que la sensation réside dans le fait que l'intellection se dit de la science, de la prudence et de l'opinion. Or, en matière de science, de prudence et d'opinion, la connaissance est tantôt vraie, tantôt fausse; la sensation, au contraire, (il s'agit des sens externes) ne comporte pas d'erreur: à l'égard du sensible propre, l'erreur est purement accidentelle. On dira peut-être que la sensation s'identifie avec l'intellection vraie; impossible qu'il en soit ainsi, car la sensation est le fait de tous les animaux, alors que la saisie intellectuelle de la vérité est le fruit d'une inquisition dont seuls les êtres doués de raison sont capables⁶.

1 ARISTOTE, *op. cit.*, 426a30; S. THOMAS, *op. cit.*, n.624.

2 III, cc.4-7.

3 *De l'Âme*, III, c.3, 427b3; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.626-28.

4 *Op. cit.*, 427b8.

5 *Op. cit.*, n.629.

6 ARISTOTE, *op. cit.*, 427b9; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.630, 631.

2. *La différence entre la sensation et l'intellection prouvée par la différence entre l'opinion et l'imagination.*

a) *Opinion et imagination.* — L'imagination, dit Aristote, se distingue à la fois de la sensation et de la pensée, bien qu'elle ne puisse exister sans la sensation, et que, sans elle, il n'y ait pas non plus d'opinion¹. Beaucoup de commentateurs sont restés perplexes devant ce texte, et se sont demandé en quoi la particule conjonctive par laquelle il commence, le rattache à ce qui précède. Saint Thomas y voit un rapprochement entre l'imagination et l'opinion sous le rapport de la certitude; selon lui, la pensée d'Aristote est que, sous ce rapport, l'imagination est à la connaissance sensible ce que l'opinion est à la connaissance intellectuelle. Quand nous sentons, dit-il, (il s'agit toujours des sens externes) nous affirmons que les choses sont telles que nous les percevons; mais quand nous imaginons, notre affirmation n'a pas ce caractère de certitude; nous déclarons ce qui nous paraît être, non ce qui est. Or, cette dualité se rencontre dans la connaissance intellectuelle: tantôt elle est une affirmation de ce qui est, tantôt elle est l'affirmation de ce qui nous paraît être; dans ce dernier cas, il s'agit de l'opinion².

b) *La preuve de leur différence.* — Une première différence que voit Aristote entre l'imagination et l'opinion consiste en ce que l'imagination, contrairement à l'opinion, est quelque chose de facultatif. En effet, on peut imaginer à volonté, tandis que pour opiner dans un sens ou dans l'autre il nous faut une raison³. Imaginer, c'est former en soi la représentation sensible de quelque chose, sans en affirmer l'existence; l'opinion, au contraire, est l'affirmation que telle chose est ou n'est pas, quoiqu'une telle affirmation soit dépourvue de certitude; elle concerne donc le vrai et le faux, ce qui n'est pas le cas de l'imagination.

Une autre preuve de la différence entre l'imagination et l'opinion, est que celle-ci engendre un mouvement du côté de l'appétit, ce que ne fait pas l'imagination. En effet, l'opinion donne lieu à des sentiments de crainte ou de joie, selon la nature des choses que l'on croit exister; l'imagination, au contraire, peut nous laisser indifférents, même si les choses qu'on imagine sont terrifiantes ou agréables⁴.

Cette affirmation d'Aristote est de nature à nous surprendre, car elle semble aller contre l'expérience: n'y a-t-il pas des mouvements passionnels chez les animaux qui, cependant, sont incapables d'opinion? La réponse à cette objection, nous la trouvons dans le commentaire de saint Thomas, qui nous donne en même temps la raison de la différence qu'Aristote voit entre l'imagination et l'opinion, relativement au mouvement de l'appétit. C'est que, dit-il, l'appétit n'est pas mis en branle par la simple

¹ *Op. cit.*, 427b14.

² *Op. cit.*, n.632.

³ *Op. cit.*, 427b16; S. THOMAS, *op. cit.*, n.633.

⁴ ARISTOTE, *op. cit.*, 427b22; S. THOMAS, *op. cit.*, n.634.

représentation d'une chose, mais par le fait que cette chose se présente sous l'aspect d'un bien ou d'un mal, ce qui implique un jugement. Or, l'opinion est essentiellement un jugement, tandis que l'imagination est une appréhension simple. Aussi, les animaux sont-ils pourvus d'une faculté de jugement, qu'on appelle l'estimative, et qui, pour eux, remplit le même rôle que l'opinion chez l'homme¹.

II. L'INTELLECT POSSIBLE

1. *Sa nature*

Après avoir montré que l'intellection est autre chose que la sensation, Aristote examine ce qu'est l'intelligence, c'est-à-dire cette «partie de l'âme par laquelle celle-ci connaît et juge»². Notons immédiatement qu'Aristote parle d'une *partie* de l'âme, ce qui, par le fait même, nous interdit de lui attribuer l'opinion que l'intelligence est un principe de connaissance extérieur à l'homme, comme le prétendait Avicenne. Ce qui confirme cette interprétation, c'est qu'Aristote se propose d'examiner cette partie de l'âme, sans s'occuper de déterminer, pour le moment, si cette partie «est séparable selon l'étendue ou seulement quant à son essence»³. Puisqu'il s'agit d'une partie de l'âme, se demander si cette partie est séparable selon l'étendue, c'est se demander si c'est subjectivement ou essentiellement seulement que l'intelligence se distingue des autres parties de l'âme. En d'autres termes, c'est se demander si l'intelligence est une faculté organique. C'est le point qu'Aristote laisse de côté pour le moment. Il présuppose que cette partie de l'âme, au moyen de laquelle nous intelligeons, est différente des autres, et il va s'efforcer d'en déterminer la nature en examinant l'opération dont elle est le principe.

a) *Similitude entre l'intelligence et le sens: la potentialité et l'impassibilité de l'intelligence.* — On a vu que certains philosophes ont confondu l'intellection et la sensation. La source de cette erreur, disions-nous, est que l'une et l'autre sont deux formes différentes d'une même chose, la connaissance. Cette ressemblance foncière, qui a été pour les anciens l'occasion d'une grave erreur, Aristote s'en sert comme d'un moyen de les éclairer l'une par l'autre. Au deuxième livre de son traité de l'âme, il fait voir la nature des sens externes en les comparant à l'intelligence qui, relativement à la science, est tantôt en puissance, tantôt en acte. Ici il se propose de nous faire voir ce qu'est l'intelligence, au moyen de ce qu'il a déjà déterminé à propos des sens. Intelliger, aussi bien que sentir, c'est connaître; mais sentir, c'est pâtir sous l'action du sensible; il s'ensuit

¹ *Op. cit.*, n.635; *Contra Gentes*, I, c.72: *Unde intellectus speculativus non movet; neque imaginatio pura absque aestimatione.*

² *Op. cit.*, 429a10; Le texte grec donne γινώσκει et φρονεί que la *versio antiqua* rend par *cognoscit et sapit*. Avec S. THOMAS nous croyons qu'ARISTOTE veut désigner ces deux opérations intellectuelles que sont l'appréhension et le jugement. Cf. S. THOMAS, *op. cit.*, n.672.

³ *Ibid.*

qu'intelliger consistera à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou en quelque chose d'analogue¹. Comme l'observe saint Thomas, c'est cette dernière affirmation qui traduit davantage la véritable nature de l'intellection. Car, si la sensation n'est pas une passion au sens propre de ce mot, comme l'enseigne Aristote², on devra en dire autant de l'intellection. Si l'on parle de passion à propos de la sensation, c'est uniquement pour signifier que le sens est en puissance à l'égard des sensibles et qu'il en reçoit les espèces. Ainsi en sera-t-il de l'intelligence: sa passivité n'en sera pas une au sens propre, mais une passivité qui sera synonyme de réceptivité, pour signifier que l'intelligence est en puissance à l'égard de l'intelligible dont elle reçoit l'espèce. Bref, le sens et l'intelligence se ressemblent en ce que l'un et l'autre sont essentiellement en puissance par rapport à leur objet respectif³.

b) *La spiritualité de l'intelligence.* — Semblable au sens en ce qu'elle est essentiellement en puissance, l'intelligence s'en distingue en ce qu'elle est sans mélange. Aristote rappelle ici l'enseignement d'Anaxagore, pour qui l'intelligence doit être sans mélange. Mais, tandis que pour Anaxagore c'est afin de commander que l'intelligence doit être sans mélange, pour Aristote, c'est afin de connaître. La raison qu'il en donne est que l'intelligence pense toutes choses; or, pour penser toutes choses, elle ne doit être aucune d'elles, car la présence en elle de l'une de ces choses constituerait un obstacle à la connaissance des autres⁴.

Ce texte constitue une affirmation non équivoque de la spiritualité de l'intelligence. En effet, affirmer que l'intelligence doit être sans mélange afin de connaître toutes choses, c'est aller à l'encontre de ceux qui, à l'instar d'Empédocle, enseignaient que l'intelligence connaît toutes choses précisément parce qu'elle est composée des principes de toutes choses; qu'elle connaît les choses corporelles, parce qu'elle est elle-même corporelle.

Saint Thomas a vu l'importance de ce texte pour démontrer la subsistance de l'âme, subsistance qui est le fondement de son immortalité: aussi a-t-il jugé à propos de le commenter un peu longuement. Tout ce qui est en puissance à l'égard de quelque chose dont il est le réceptacle, dit-il, est dépourvu de cette chose: ainsi la pupille qui est en puissance à recevoir les couleurs est dépourvue de toute couleur. Or notre intelligence est en puissance à recevoir les intelligibles, comme le sens est en puissance à recevoir les sensibles: elle est donc dénuée de toutes ces choses qu'elle est destinée à connaître. Comme ce sont toutes les choses sensibles et corporelles qu'elle est destinée à connaître, il s'ensuit nécessairement qu'elle est dénuée de toute nature corporelle, comme la puissance visuelle est dénuée de toute couleur, parce qu'elle est destinée à connaître la couleur. Car, si elle possédait quelque couleur, celle-ci serait un obstacle à la vision des autres couleurs. De même que la langue de celui qui est fiévreux ne peut accueillir une saveur douce, parce qu'une saveur amère a déjà pris la place, ainsi la

¹ *Op. cit.*, 429a13.

² *Op. cit.*, II, c.5.

³ *Op. cit.*, 429a15; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.675, 676.

⁴ *Op. cit.*, 428a18.

présence dans l'intelligence d'une nature déterminée, qui lui serait connatuelle, constituerait pour elle un obstacle à la connaissance des autres natures. Cette nécessité, pour l'intelligence, d'être sans mélange afin de connaître, Aristote l'exprime dans les termes suivants: «*intus apparens enim prohibet extraneum, et obstruet*». Cet *intus apparens*, explique saint Thomas, signifie quelque chose d'intrinsèque et de connatuel à l'intelligence, qui la voile et l'empêche de connaître autre chose¹.

Il résulte de là, conclut Aristote, que la nature de l'intelligence ne possède aucune détermination spéciale; l'intelligence n'a pas d'autre nature que d'être en puissance à l'égard de toutes choses; c'est pour cela qu'on l'appelle l'intellect possible². En d'autres termes, l'intelligence n'est pas un corps, car, si elle était un corps, elle aurait une nature déterminée: «*Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus*»³. Il importe souverainement de noter l'expression *naturam determinatam* dont se sert saint Thomas. La nature déterminée, comme l'observe Cajétan⁴, s'oppose à la nature commune. Par nature commune, il faut entendre une nature déterminable par les autres natures qu'une puissance peut connaître; en ce sens, on dira que la diaphanéité ou la transparence est une nature commune, et qu'elle est déterminable par les couleurs: c'est parce qu'elle est pourvue de transparence que la puissance visuelle peut percevoir les couleurs. De même, dire de l'intelligence qu'elle peut connaître toutes les natures corporelles, c'est affirmer qu'elle est déterminable par elles, et que, par conséquent, elle n'est déterminément aucune d'elles.

Il ne faudrait tout de même pas inférer de là que l'intelligence ne possède aucune détermination d'ordre entitatif. Elle est quelque chose, puisque Aristote dit expressément que cette intelligence qui, avant de penser, n'est aucune des choses qui existent, est une puissance de l'âme, ce par quoi l'âme pense⁵. Du reste, en affirmant que l'intelligence n'est en acte aucune des choses qui existent, Aristote ne fait que redire, à propos de l'intelligence, ce qu'il a dit précédemment des sens, à savoir qu'ils ne sont pas en acte les sensibles, mais en puissance seulement. Or, le fait, pour les sens, de n'être pas en acte les sensibles, ne leur enlève pas leur détermination propre: la vue n'est pas la couleur, mais en elle-même elle est une réalité. Ainsi en est-il de l'intelligence: elle n'est intrinsèquement et déterminément aucune des choses qu'elle est apte à connaître, mais elle est une puissance réelle, une puissance de connaître, c'est-à-dire de recevoir intentionnellement les choses intelligibles. Aussi Aristote la compare-t-il à une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit⁶.

Mais si, comme le veut Aristote, l'intelligence est sans mélange et n'a rien de commun avec les autres choses, on se demandera comment l'intel-

¹ *Op. cit.*, n.680.

² *Op. cit.*, 429a22.

³ S. THOMAS, *Ia*, q.75, a.2.

⁴ *In Iam*, q.75, a.2.

⁵ *Op. cit.*, 429a22.

⁶ *Ibid.*, 430a1.

lection est possible, étant donné que, d'une part, intelliger c'est pâtir (*intelligere est quoddam pati*), et que, d'autre part, la passion implique quelque chose de commun entre l'agent et le patient; en effet, le patient souffre ce que fait l'agent. C'est Aristote même qui soulève cette difficulté¹, et qui se charge de la résoudre², en rappelant, une fois encore, le sens qu'il faut donner à l'expression *intelligere est quoddam pati*: il ne s'agit pas de la passion au sens strict, que l'on rencontre dans les choses naturelles, et qui implique une parfaite communauté de matière entre l'agent et le patient, mais de la passion au sens large, de cette passion qui est synonyme de réception. L'intelligence pâtit en ce sens qu'elle reçoit un intelligible qu'elle ne possède pas en acte mais en puissance seulement. Il n'y a donc ici qu'une communauté potentielle entre l'agent et le patient, communauté qui devient actuelle au moment où l'intelligence est informée par l'espèce intelligible.

c) *L'intelligence est une puissance inorganique.* — De ce qui précède, il découle que l'intelligence est une puissance inorganique. En effet, dire d'une faculté qu'elle est organique, c'est affirmer qu'elle a une nature corporelle déterminée; or, c'est précisément parce qu'elle n'a la détermination d'aucune nature corporelle que l'intelligence peut connaître toutes les natures corporelles: elle n'est donc pas liée à un organe.

Qu'une puissance organique soit nécessairement corporelle, cela résulte du fait qu'une telle puissance est l'acte d'un organe, ce qui implique conformité de l'un à l'autre, puisque la puissance est dans l'organe comme l'acte dans le sujet qui le reçoit; aussi s'explique-t-on qu'Aristote identifie puissance organique et puissance mêlée au corps³. En effet, l'opération d'une telle puissance est le fait non de la puissance seule, mais du composé que constituent la puissance et l'organe⁴. C'est dire qu'une telle opération est intrinsèquement corporelle, et qu'il en est de même du principe d'où procède cette opération.

Du fait que l'intelligence est inorganique, il s'ensuit, conclut Aristote, qu'on doit approuver ceux qui ont dit que l'âme était le lieu des espèces, c'est-à-dire des idées; mais il a soin de préciser qu'il ne faut pas entendre cela de l'âme entière, mais de la partie intellectuelle seulement, non plus que des idées en acte, mais en puissance⁵. «Lieu des idées», c'est là évidemment un langage figuré pour signifier que les idées sont dans l'âme comme dans leur sujet propre. Quant à la réserve que fait Aristote, elle constitue une nouvelle affirmation de l'essentielle potentialité de l'intelligence en même temps que de l'essentielle différence qu'il faut voir entre elle et les autres parties de l'âme. On ne peut donc pas attribuer à Aristote la paternité de la théorie des idées innées, non plus que celle d'une intelligence qui serait impersonnelle à l'homme.

¹ *Op. cit.*, 429b23.

² *Ibid.*, 429b29.

³ *Ibid.*, 429a24.

⁴ S. THOMAS, *op. cit.*, n.685.

⁵ *Op. cit.*, 429a28.

Puisque l'intelligence est une faculté inorganique, son impassibilité est absolue, tandis que celle du sens ne l'est pas. Il arrive, en effet, que l'action du sensible sur l'organe sensoriel soit telle qu'elle empêche la sensation: une lumière trop vive est un obstacle à la vision. Dans ce cas le sens est, par accident, c'est-à-dire par le truchement de l'organe auquel il est lié, le sujet d'une passion au sens propre. L'intelligence, au contraire, n'est jamais, même par accident, le sujet d'une passion au sens propre: la perception de choses très intelligibles, loin d'être un obstacle à l'intellection de celles qui le sont moins, la favorise. Il en serait de même pour le sens, si l'opération de ce dernier ne dépendait pas intrinsèquement de l'organe auquel il est lié. Sans doute l'intellection peut être empêchée par suite d'une lésion organique; mais c'est là un empêchement indirect, dû au fait que l'intellection présuppose l'opération d'une faculté organique; ce n'est pas l'intelligence qui est en défaut, mais le sens. Toute la différence vient donc de ce que le sens n'existe pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparée¹.

d) *L'intelligence n'est pas une substance séparée.* — Aussitôt après avoir dit que le sens n'existe pas sans le corps, Aristote affirme que l'intelligence, de son côté, en est séparée. Or, dire que le sens n'existe pas sans un corps, c'est affirmer qu'il est une puissance organique; de même, dire de l'intelligence qu'elle est séparée du corps, c'est nier qu'elle soit, comme le sens, liée à un organe. C'est, du reste, ce qui ressort clairement du texte d'Aristote. Cependant, certains commentateurs ne l'ont pas ainsi compris: ils ont attribué à Aristote cette étrange affirmation que l'intelligence est séparée du corps à la manière dont le sont les substances qui ne sont pas unies à des corps. Aussi saint Thomas juge-t-il à propos de réfuter cette interprétation, contre laquelle, du reste, il s'est élevé à maintes reprises².

Quand Aristote aborde l'étude de l'intelligence, il affirme expressément qu'il s'agit de cette «partie de l'âme par laquelle celle-ci connaît et juge»³. L'intelligence est donc, à ses yeux, le principe formel au moyen duquel l'homme intelli-ge. Or, il est impossible que le principe formel d'une opération existe séparément de celui qui opère, quoique cela soit possible, s'il s'agit du principe actif: il est vrai de dire que le serviteur agit par son maître, pour signifier que ce dernier est l'agent qui le meut à l'opération. Mais le principe formel d'une opération n'existe jamais séparément de celui qui opère; il en est ainsi parce que, pour agir, il faut être en acte, ce qui implique que l'être qui agit formellement ne constitue qu'un être en acte avec ce par quoi il agit formellement; or, il est impossible que deux choses ne constituent qu'un seul être en acte, si elles existent séparément l'une de l'autre⁴.

Le raisonnement qui précède nous force à admettre que celui qui intelli-ge est uni de quelque façon à ce par quoi il intelli-ge, autrement on ne

¹ ARISTOTE, *op. cit.*, 429a29-429b5; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.687, 688.

² *Op. cit.*, nn.689, 690; *Contra Gentes*, II, c.73; *De Unitate intellectus contra Averroistas*.

³ *Op. cit.*, 429a10.

⁴ S. THOMAS, *op. cit.*, n.690.

pourrait pas dire que l'intellection est notre opération. C'est ce qu'ont vu ceux qui ont enseigné que l'intellect possible est une substance séparée: aussi se sont-ils efforcés d'expliquer de quelle manière se réalise l'union qui existe entre nous, qui intelligeons, et l'intellect possible, par lequel nous intelligeons. L'espèce intelligible, disent-ils, est la forme de l'intellect possible, puisque c'est par elle que celui-ci est en acte. Or, cette espèce a pour sujet un phantasme qui est en nous; il en résulte que l'intellect possible nous est uni par sa forme.

La nullité de cette explication saute aux yeux. Sans doute l'espèce intelligible est la forme de l'intellect possible, et c'est par elle que celui-ci est en acte. Mais qui ne voit que l'espèce intelligible n'est la forme de l'intellect possible et ne fait qu'un avec lui que si elle est intelligible en acte, tout comme c'est le sensible en acte, non le sensible en puissance, qui s'identifie avec le sens en acte. Or l'espèce intelligible n'est intelligible en acte que si elle est abstraite, c'est-à-dire séparée des phantasmes. L'explication donnée est donc fallacieuse: on prétend établir la continuité entre celui qui intellige et cette substance séparée qu'est l'intellect possible, au moyen d'une espèce qui ferait le lien entre les deux; mais on oublie qu'il n'y a pas de lien, puisque cette espèce n'est l'acte de l'intellect possible que dans la mesure où elle n'a pas le phantasme pour sujet, c'est-à-dire dans la mesure où elle ne nous est pas unie¹.

Du reste, à supposer que cette explication ne soit pas fallacieuse, l'union ainsi comprise entre l'intellect possible et nous ne ferait pas que l'intellection fût notre opération; elle ne nous rendrait pas intelligents, mais intelligés. En effet, la présence, dans une faculté de connaissance, d'une espèce qui est la similitude de quelque chose, ne fait pas que cette chose soit connaissante, mais connue: du fait que la couleur d'un objet est dans mon œil, grâce à l'espèce qui la représente, il s'ensuit non pas que la couleur voit, mais qu'elle est vue. Il faut en dire autant à propos de l'espèce qui actualise l'intellect possible: du fait que cette espèce est une similitude des phantasmes qui sont en nous, il ne s'ensuit pas que nous intelligions, mais que nous sommes intelligés, ou, de préférence, que nos phantasmes le sont. Bref, si l'on admet que l'intellect possible est une substance séparée, il ne sera pas vrai de dire que cet homme-ci intellige².

D'ailleurs, cette opinion est manifestement contraire à la pensée d'Aristote, puisque c'est d'une partie de l'âme qu'il a l'intention de traiter quand il aborde l'étude de l'intelligence. De plus, selon son propre avertissement, son intention est d'examiner ce qu'est l'intelligence, que cette partie soit subjectivement séparable ou non des autres parties; c'est dire que si on soutient que l'intellect possible est une substance séparée, on ne peut s'autoriser, pour ce faire, du procédé suivi par Aristote, puisque ce procédé vaut même pour un intellect qui n'est pas subjectivement séparable des autres parties de l'âme. Enfin, selon les propres termes d'Aristote, l'intellect en question est ce par quoi l'âme connaît: il s'agit donc d'une opération de l'âme, non de l'opération d'une substance séparée.

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, nn.692, 693.

² *Ibid.*, n.694.

Devant toutes ces preuves, saint Thomas s'étonne à bon droit de l'erreur commise dans l'interprétation d'un texte d'Aristote, pourtant très clair : l'intellect est séparé parce que, contrairement au sens, il est sans organe. Et l'intellect est sans organe, parce qu'il émane de l'âme humaine, c'est-à-dire d'une âme dont la perfection est telle qu'elle n'est pas, comme les autres, totalement immergée dans la matière, ce qui lui permet d'avoir une opération d'où la matière corporelle est absente; c'est pour exercer cette opération qu'elle possède une faculté qui est séparée, c'est-à-dire sans organe corporel¹.

e) *L'actualisation de l'intellect possible.* — Après avoir affirmé que l'intelligence est essentiellement en puissance à l'égard des espèces intelligibles, Aristote nous montre de quelle manière ces mêmes espèces l'actualisent. A cette fin, il compare l'intelligence ainsi actualisée à celui qui possède l'*habitus* de science. Celui qui possède un tel *habitus* est dit savant en acte, si on le compare à ce qu'il était avant d'acquérir la science, puisqu'il possède maintenant une perfection qu'il n'avait pas auparavant; mais il est en même temps en puissance par rapport au savoir qui s'exerce dans l'acte même de connaissance. La possession de la science à l'état habituel est donc un acte premier qui permet de passer à volonté à l'acte second qu'est l'opération. Or, c'est exactement ce qui arrive à l'intelligence, une fois qu'elle est actualisée par l'espèce intelligible : elle est alors en mesure de passer à cet acte second qu'est son opération propre, l'intellection². Celle-ci ne consiste donc pas dans l'information de l'intelligence par l'espèce intelligible, mais dans l'acte qui émane de l'intelligence ainsi informée. Aussi faut-il rejeter l'opinion d'Avicenne affirmant que les espèces intelligibles ne sont dans l'intelligence qu'au moment de l'intellection. Au contraire, l'intelligence conserve les espèces même en l'absence de toute intellection; dans ce cas, elle prend le nom de mémoire intellectuelle. Comme l'observe saint Thomas, au moment de l'intellection les espèces intelligibles sont dans l'intelligence à l'état d'acte parfait; tandis que dans l'*habitus* de science, elles s'y trouvent dans un état intermédiaire entre la puissance pure et l'acte pur³. Peut-être devrait-on ajouter que l'espèce en acte parfait, dont parle saint Thomas, n'est pas autre chose que le concept.

Il y a lieu de rappeler ici certaines affirmations d'Aristote que l'on trouve à la suite de ses considérations sur l'intellect agent⁴. Il nous dit d'abord que la science en acte s'identifie avec la chose connue; affirmation qui s'applique indubitablement à l'intellect en acte, non à l'intellect possible. Il nous dit aussi que, chez un seul et même homme, la science en puissance est antérieure selon le temps à la science en acte; cependant, à parler d'une manière absolue, c'est la science en acte qui a la priorité sur la science en puissance, et cette priorité n'en est pas une de nature seulement, mais aussi de temps. En effet, chez un seul et même individu la puissance est

¹ *Op. cit.*, nn.636-699.

² *Op. cit.*, 429b6; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.760-701.

³ *Op. cit.*, nn.702, 703.

⁴ *Op. cit.*, 430a20.

temporellement antérieure à l'acte, car on est en puissance avant d'être en acte; mais, d'une manière absolue, c'est à l'acte que revient la priorité, car il faut être en acte pour faire passer une chose de la puissance à l'acte. Ainsi en est-il en matière de science: qu'il s'agisse d'invention ou d'enseignement, personne ne passe de la puissance à l'acte si ce n'est grâce à une connaissance préalable¹.

Enfin, nous dit Aristote, on ne peut pas dire de l'intellect en acte que tantôt il pense et tantôt ne pense pas: cela n'est vrai que de l'intellect à l'état de pure puissance ou d'*habitus*, car l'intellect en acte consiste dans l'intellection même².

2. Son objet propre

a) *Notions préliminaires: différence entre une chose et sa quiddité.* — Pour arriver à déterminer quel est l'objet propre de l'intelligence, Aristote se voit obligé de rappeler certaines notions d'ordre métaphysique, à savoir que, pour certaines choses, non pour toutes, il existe une différence entre ces choses et la quiddité de ces choses. «La grandeur, dit-il, est différente de la quiddité de la grandeur, et l'eau, de la quiddité de l'eau»³. Platon allait trop loin quand il enseignait que les quiddités des choses (qu'il appelait espèces ou idées) existaient séparément des individus. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a une différence entre la quiddité d'une chose et l'individu dans lequel cette quiddité se trouve réalisée: on ne peut identifier la quiddité *homme* avec tel individu humain, parce que la quiddité ne renferme pas autre chose que ce qui appartient à l'espèce, tandis que dans l'individu il y a quelque chose de plus. Il en est ainsi pour toutes les choses qui ont leur forme dans la matière; comme celle-ci individualise la nature spécifique, il s'ensuit que les principes individuels se surajoutent à cette nature spécifique. De là vient qu'une même espèce comporte plusieurs individus, lesquels sont tous semblables quant à leur nature spécifique, mais différents les uns des autres par ce qui les individualise. Voilà pourquoi on dit, à propos des choses qui ont leur forme dans la matière, qu'il n'y a pas identité parfaite entre une chose et sa quiddité: Socrate, en effet, n'est pas son humanité. Il en va tout autrement pour les choses qui n'ont pas leur forme dans la matière; c'est le cas des formes simples: ici on ne trouve rien en plus de ce qui appartient à l'essence de l'espèce, parce qu'ici c'est la forme même qui constitue toute l'essence. De là vient que ces choses ne comportent pas plusieurs individus d'une seule espèce, non plus qu'une différence entre une chose et la quiddité de cette chose⁴.

Mais il n'y a pas que les entités naturelles dont la forme est dans la matière; il en est de même des entités mathématiques. C'est que la matière est double: il y a la matière sensible impliquée dans les choses naturelles,

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.740.

² *Ibid.*, n.741.

³ *Op. cit.*, 429b10.

⁴ S. THOMAS, *op. cit.*, nn.705, 706.

et dont font abstraction les entités mathématiques; il y a aussi la matière intelligible impliquée dans les entités mathématiques. Pour comprendre cette distinction, il faut savoir que la quantité est immédiatement inhérente à la substance, tandis que les qualités sensibles telles que le chaud et le froid, le blanc et le noir ont leur siège dans la quantité. Il suit de là que l'intelligence peut faire abstraction des qualités sensibles sans faire abstraction de la quantité.

Il y a donc des formes qui exigent une matière ayant les déterminations des qualités sensibles: ce sont les formes naturelles; il y en a d'autres qui n'exigent pas une telle matière, mais qui requièrent la quantité: ce sont les formes mathématiques. Le triangle, le carré et les autres choses de ce genre font abstraction de la matière sensible, mais non de la matière intelligible: l'intelligence les conçoit sans la matière sensible, mais elle ne peut les concevoir sans la quantité. Par conséquent, aussi bien pour les choses naturelles que pour les entités mathématiques, il y a une différence entre une chose et la quiddité de cette chose, parce que, dans les deux cas, il s'agit de choses qui ont leur forme dans la matière; dans les deux cas également la même espèce comporte plusieurs individus¹.

b) *La quiddité des choses, objet propre de l'intelligence; connaissance directe et connaissance indirecte.* — Après avoir affirmé qu'il existe une différence entre une chose et sa quiddité; après avoir montré, au moyen de deux exemples, celui de l'eau et celui de la grandeur, que cette différence se rencontre aussi bien dans les choses mathématiques que dans les choses naturelles, Aristote ajoute qu'il n'en est pas toujours ainsi, et que, pour certaines choses, il y a identité entre une chose et son essence. Mais l'exemple qu'il donne, celui de la chair et de la quiddité de la chair, est emprunté aux choses naturelles². Saint Thomas explique le choix de cet exemple: les choses dont Aristote veut ici parler, ce sont les substances séparées; mais, comme celles-ci nous sont inconnues, il va chercher son exemple parmi les choses que nous connaissons: pour certaines choses, dit-il, la chair et la quiddité de la chair ne font qu'un; comme s'il disait: pour les substances séparées, la chose et son essence s'identifient³.

Ce n'est pas en vain qu'Aristote s'attache à faire voir la différence entre une chose et sa quiddité; c'est pour arriver à montrer ce que l'intelligence atteint directement comme son objet propre, et ce qu'elle connaît indirectement; car, aussitôt après avoir indiqué cette différence, il ajoute que c'est ou bien par des facultés différentes ou bien par des manières différentes d'une même faculté que l'âme connaît ces choses. Il précise ce qu'il entend par des manières d'être différentes d'une même faculté, au moyen de l'exemple d'une ligne qui est tantôt droite, tantôt infléchie⁴. Il s'agit manifestement de l'intelligence qui connaît tantôt directement, tantôt d'une manière indirecte, et qu'Aristote oppose ici au sens, dont il

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, nn.707, 708.

² *Op. cit.*, 429b12.

³ *Op. cit.*, nn.710, 711.

⁴ *Op. cit.*, 429b16.

vient de dire que c'est par lui que l'âme connaît le chaud et le froid et les autres choses de ce genre, dont la chair est une certaine proportion. Comme tous les corps mixtes, en effet, la chair est constituée des éléments mélangés selon une proportion déterminée; elle est donc pourvue des qualités que les sens perçoivent. Mais la quiddité de la chair est autre chose que la chair. Pour percevoir cette quiddité, il faut une puissance autre que le sens, et c'est l'intelligence. La chair et la quiddité de la chair sont donc connues par des puissances distinctes. Mais ce que le sens perçoit, l'intelligence aussi doit le percevoir, car, autrement il nous serait impossible de comparer l'universel au singulier, étant donné que cette comparaison est le fait d'une seule et même puissance. Aussi s'explique-t-on qu'Aristote dise de l'intelligence qu'elle est comme la ligne qui est tantôt droite, tantôt infléchie: c'est que l'universel ou la quiddité d'une chose est, pour l'intelligence, l'objet d'une connaissance directe, tandis que le singulier ou la chose elle-même est l'objet d'une connaissance réflexe¹.

Ce dualisme de la chose et de sa quiddité que comportent les entités naturelles, on le retrouve dans les entités mathématiques: celles-ci, en effet, aussi bien que celles-là, impliquent matière: matière sensible, dans un cas; intelligible, dans l'autre. C'est dire que pour les entités mathématiques, aussi bien que pour les entités naturelles, autre est la faculté par laquelle on conçoit la quiddité, autre celle par laquelle on connaît la chose même²: c'est par l'intelligence qu'on saisit la quiddité du triangle; c'est par l'imagination qu'on se représente le triangle lui-même.

Mais il ne faudrait pas conclure de cette similitude entre les entités mathématiques et les entités naturelles qu'elles sont connues de la même manière, en ce sens qu'elles appartiendraient au même degré d'abstraction. C'est pour nous éviter cette erreur qu'Aristote ajoute que la relation des choses avec l'intelligence, c'est-à-dire leur intelligibilité, correspond à leur séparabilité de la matière³. Ainsi, les choses qui existent séparément de la matière sensible ne sont connaissables que par l'intelligence; celles qui ne peuvent exister sans la matière sensible, mais dont l'essence fait abstraction d'une telle matière, sont intelligées sans la matière sensible, mais non sans la matière intelligible. C'est le cas des entités mathématiques: le triangle n'existe pas sans la matière sensible, mais celle-ci n'entre pas dans la notion du triangle; aussi l'intelligence ne peut concevoir le triangle sans le concevoir comme quantitatif, c'est-à-dire sans concevoir la matière intelligible. Quant aux entités naturelles, l'intelligence ne peut les concevoir sans la matière sensible, car elles ne peuvent exister sans elle; celle-ci fait partie de leur notion. Mais, comme les principes individuels ne font pas partie de l'essence de ces choses, il s'ensuit que l'intelligence les conçoit sans la matière individuelle: quand l'intelligence conçoit *homme*, elle le conçoit comme composé de chair et d'os, non toutefois comme composé

¹ *Op. cit.*, 429b16; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.711-713.

² ARISTOTE, *op. cit.*, 429b18.

³ *Ibid.* 429b22.

de cette chair-ci et de ces os-ci. Voilà pourquoi la connaissance directe du singulier n'appartient pas à l'intelligence, mais aux sens¹.

c) *L'objet de l'intelligence: comment il est séparé des choses.* — L'enseignement d'Aristote touchant l'objet propre de l'intelligence se dégage nettement de l'exposé qui précède: cet objet est la quiddité ou l'essence des choses; mais une quiddité qui est dans les choses, non extérieure à elles, comme le voulaient les platoniciens. Il est vrai que l'intelligence appréhende ces quiddités autrement qu'elles ne sont dans les choses: elle les appréhende, en effet, sans les conditions individuanes que ces quiddités revêtent dans les choses sensibles. Mais cette façon de concevoir son objet propre n'implique aucune fausseté dans l'intelligence; car, quand deux choses sont jointes ensemble, rien n'empêche d'en concevoir une sans concevoir l'autre: la vue perçoit bien la couleur d'un objet sans en percevoir l'odeur, non toutefois sans percevoir l'étendue qui est le sujet propre de la couleur. Ainsi en est-il de l'intelligence; elle peut concevoir une forme sans percevoir ce qui individualise cette forme, non toutefois sans concevoir la matière dont dépend la nature de cette forme: on ne peut concevoir le camus sans concevoir le nez, parce que le camus est une courbure du nez; mais on peut bien concevoir la courbe sans concevoir le nez. Ce n'est donc pas en vain qu'Aristote a rappelé la différence qui existe entre une chose et sa quiddité: il est clair que la quiddité *homme* et cet homme-ci sont choses distinctes, et que, par conséquent, l'intelligence peut concevoir la quiddité sans concevoir ce qui la rend individuelle, quoique cette quiddité ne puisse exister réellement sans être singularisée. C'est ce que n'ont pas vu les platoniciens: ils n'ont pas compris le pourquoi de la séparation effectuée par l'intelligence, ce qui les a amenés à croire que les quiddités, tant mathématiques que naturelles, sont en elles-mêmes séparées des individus comme elles le sont dans notre intelligence².

d) *L'objet de l'intelligence n'est pas l'espèce intelligible.* — Du fait que c'est abstraitement, c'est-à-dire séparément des conditions individuanes, que l'intelligence saisit son objet propre, la quiddité des choses, il ne s'ensuit pas que l'objet de l'intelligence soit l'espèce intelligible elle-même. Celle-ci n'est pas *ce qui* est connu, mais *ce par quoi* l'intelligence connaît. Il en est de la connaissance intellectuelle comme de la connaissance sensible: ce que la vue perçoit, ce n'est pas l'espèce qui représente le coloré, mais le coloré lui-même; de même, ce que l'intelligence perçoit, c'est la quiddité qui est dans les choses, non l'espèce intelligible; celle-ci n'est connue que d'une manière réflexe. Du reste, les sciences ont pour objet ce qui est connu par l'intelligence; or les sciences portent sur les choses elles-mêmes, non sur les espèces ou intentions intelligibles, à moins qu'il ne s'agisse de cette science spéciale qui traite des opérations de la raison, la logique³.

Cette précision apportée par saint Thomas, en ce qui concerne l'objet de l'intelligence, lui est une occasion de rejeter l'opinion selon laquelle

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, nn.716, 717.

² *Ibid.*, n.717.

³ *Ibid.*, n.718.

l'intellect est le même pour tous les hommes. On a prétendu, en effet, qu'il n'y a qu'une intelligence pour tous les hommes, sous prétexte que c'est la même chose qui est intelligée par tous; car, disait-on, s'il y a pluralité d'intellects, il devra y avoir plusieurs espèces intelligibles. Comme on le voit, cette erreur a son origine dans le fait qu'on croit que l'objet de l'intelligence est l'espèce intelligible elle-même. Or, selon la juste interprétation de saint Thomas, l'espèce intelligible n'est pas ce qui est intelligé; elle n'en est que la similitude dans l'âme: il suit de là que s'il y a plusieurs intelligences ayant la similitude d'une seule et même chose, cette même chose sera intelligée par tous. Du reste, c'est un fait certain que les substances séparées connaissent les quiddités des choses naturelles aussi bien que nous, et l'on ne saurait mettre en doute la diversité de leurs intelligences, ce qui nous montre bien que la raison invoquée en faveur de l'unité de l'intellect ne tient pas¹.

e) *Comment l'intelligence se connaît.* — Aristote affirme que l'intellect, une fois actué, est en mesure de se connaître². Mais alors une question se pose: est-ce par lui-même ou en vertu de quelque chose de surajouté que l'intellect devient intelligible à lui-même? Si c'est par lui-même, il s'ensuit que tout intelligible est en même temps un intellect; cette conclusion s'impose si l'on admet que l'intelligible, en tant que tel, est spécifiquement un³. En effet, puisque c'est en vertu de sa nature que l'intellect est intelligible, et que, par ailleurs, l'intelligibilité, en tant que telle, est commune à tous les intelligibles, qui dit intelligible dit intelligence⁴. Si, d'autre part, c'est en vertu de quelque chose de surajouté que l'intellect est intelligible, il s'ensuit qu'il n'est plus, comme on l'a dit précédemment, sans mélange⁵. Commentant ce texte, saint Thomas en tire une conclusion différente: si c'est en vertu de quelque chose de surajouté que l'intellect est intelligible, dit-il, il s'ensuit qu'il a quelque chose qui le rend intelligible, comme les autres choses qui sont intelligées, et alors, semble-t-il, la même conclusion s'impose, à savoir que tout ce qui est intelligé intellige. En effet, si c'est grâce à quelque chose d'autre qu'elle-même que l'intelligence devient intelligible pour elle-même, c'est qu'elle est intelligible de la même manière que le sont les autres intelligibles; en d'autres termes, quand l'intelligence s'intellige, elle le fait en vertu de quelque chose qui n'est pas elle, mais qui confère l'intelligibilité aux choses dites intelligibles; cela revient à dire que l'intelligence n'intellige que grâce à quelque chose qu'elle a en commun avec tout ce qui est intelligible; d'où il suit que tout ce qui est intelligible devrait être capable d'intelliger.

Au premier abord, cette interprétation de saint Thomas nous étonne et ne semble pas découler du texte d'Aristote. La difficulté, croyons-nous, a son origine dans le fait que la liaison n'est pas apparente entre la question

¹ *Op. cit.*, n.719.

² *Op. cit.*, 429b9.

³ *Ibid.*, 429b27.

⁴ S. THOMAS, *op. cit.*, n.721.

⁵ ARISTOTE, *op. cit.*, 429b28.

posée et l'objection que fait naître cette question. La question posée est la suivante: est-ce par lui-même ou par quelque chose de surajouté que l'intellect est intelligible? Aristote y répond en disant que l'intellect est intelligible comme le sont les autres intelligibles, c'est-à-dire grâce à l'espèce intelligible. Mais aussitôt surgit une difficulté: «Non semper autem intelligendi causa consideranda»¹. La plupart des commentateurs traduisent ce texte de la manière suivante: «Quant à la cause qui fait qu'on ne pense pas toujours, il reste à la déterminer»². Selon ces commentateurs, au lieu de se demander pourquoi tout intelligible n'intelligé pas, Aristote se serait demandé pourquoi l'intellect n'intelligé pas toujours. Une telle interprétation ne peut se justifier, étant donné qu'Aristote a montré précédemment que l'intellect est, de sa nature, en puissance à l'égard des intelligibles, ce qui, logiquement, lui interdit de se demander maintenant pourquoi il n'intelligé pas toujours. Aussi s'explique-t-on que cette interprétation ne soit pas venue à l'esprit de saint Thomas. Avec lui nous pensons que l'objection soulevée et résolue par Aristote est la suivante: pourquoi tout intelligible n'intelligé pas? et que cette objection se rattache à la question: est-ce par lui-même ou par quelque chose de surajouté que l'intellect se connaît? En effet, que ce soit par elle-même ou par quelque chose de surajouté que l'intelligence se connaît, dans un cas comme dans l'autre, semble-t-il, il s'ensuit que tout ce qui est intelligible est aussi intelligence; de là la nécessité d'expliquer pourquoi l'intelligence n'appartient pas à tout ce qui est intelligible.

Aristote affirme nettement que l'intelligence est intelligible de la même manière que le sont les autres intelligibles. Ce n'est donc pas par elle-même que l'intelligence se connaît, mais par quelque chose de surajouté, et ce quelque chose n'est autre que l'espèce intelligible. En effet, c'est grâce à une espèce de ce genre qu'une chose devient intelligible en acte, car une chose n'est intelligible en acte que si elle est abstraite, c'est-à-dire séparée de la matière. Mais cette espèce, qui rend une chose actuellement intelligible, est en même temps l'acte, c'est-à-dire la forme, de l'intelligence; par là se réalise l'identité de ce qui intelligé et de ce qui est intelligé, puisque l'un et l'autre sont en acte par le moyen d'une seule et même forme; il en est donc de la connaissance intellectuelle comme de la connaissance sensible, à propos de laquelle Aristote a déjà dit que le sens en acte s'identifie avec le sensible en acte³.

Étant donné que c'est l'espèce intelligible qui rend une chose actuellement intelligible, il s'ensuit que c'est cette même espèce qui permet à l'intelligence de se connaître. Il en est ainsi, non pas parce que la nature de l'intelligence est dépourvue d'intelligibilité, mais parce que son intelligibilité n'est que potentielle. Une chose n'est intelligible qu'à la condition d'être en acte; or, de soi, l'intelligence n'est que puissance dans l'ordre des choses

¹ *Op. cit.*, 430a5.

² TRICOT, *De l'Âme*, Traduction nouvelle et notes par J. TRICOT, Paris, Vrin, 1934, p.180 — PAULUS SIWEK, S.J., *Aristotelis De Anima, Libri tres graece et latine*, Rome 1933, p.253.

³ *Op. cit.*, 425b26.

intelligibles; c'est l'espèce intelligible qui la fait passer de la puissance à l'acte. De là vient que, pour se connaître, l'intelligence doit d'abord connaître autre chose qu'elle-même: nous ne connaissons notre intelligence, dit saint Thomas, que parce que nous percevons notre intellection¹. Essentiellement potentielle dans l'ordre des choses intelligibles, notre intelligence a besoin, aussi bien pour intelliger que pour s'intelliger, d'être actualisée par l'espèce intelligible; à cet égard, elle est comparable à la matière première, laquelle n'a d'opération que moyennant la forme substantielle. Si notre intelligence n'était pas une pure puissance dans l'ordre des choses intelligibles, elle pourrait se connaître par son essence, sans l'adjonction d'une espèce intelligible, comme il arrive pour Dieu, qui est acte pur, et pour les substances séparées, lesquelles, à l'instar des substances sensibles, sont un mélange d'acte et de puissance, et sont, comme ces dernières, capables d'opérer par elles-mêmes².

On comprend maintenant pourquoi, après avoir affirmé que l'intelligence se connaît comme elle connaît les autres choses, Aristote ajoute: en effet, dans les choses abstraites de la matière, il y a identité entre ce qui intellige et ce qui est intelligé, comme il y a identité entre la science spéculative et ce qu'elle connaît³. Etant donné qu'il faut être en acte, tant pour connaître que pour être connu, si c'est la même forme qui actualise l'intelligence et l'intelligible, les deux vont s'identifier grâce à cette forme, et l'intelligence, en connaissant autre chose qu'elle-même, deviendra intelligible pour elle-même et se connaîtra. Et c'est ici qu'Aristote se demande, non pas pourquoi l'intellect n'intellige pas toujours, comme le veulent la plupart des commentateurs, mais plutôt pourquoi l'intelligible n'intellige pas toujours, c'est-à-dire pourquoi n'y a-t-il pas toujours identité entre l'intelligence et l'intelligible, selon la juste interprétation de saint Thomas⁴. En effet, si ce n'est pas par lui-même que l'intellect se connaît, mais par une espèce qui est l'acte de l'intelligible, il s'ensuit que l'intellect doit à l'intelligible le pouvoir qu'il a de se connaître; il devient alors naturel de se demander pourquoi l'intelligible n'est pas synonyme d'intelligence. La réponse d'Aristote est que, dans les choses qui comportent matière, l'espèce n'est pas intelligible en acte, mais en puissance seulement. Or, ce n'est pas l'intelligible en puissance qui s'identifie avec l'intelligence, mais l'intelligible en acte⁵. Bref, on est ici en présence de deux potentialités distinctes, celle de l'intelligible et celle de l'intelligence; l'intelligible est en puissance à être intelligé, tandis que l'intelligence est en puissance à intelliger; comme ces deux potentialités sont levées par un même acte, l'espèce intelligible, il en résulte l'identité de ce qui intellige et de ce qui est intelligé, mais une identité qui se réalise sur le plan intentionnel, non sur le plan entitatif. De sorte que, matériellement ou subjectivement, l'intellect et l'intelligible gardent leur alterité.

¹ *Op. cit.*, nn.724-725.

² *Ibid.*, nn.725-726.

³ *Op. cit.*, 430a2.

⁴ *Op. cit.*, nn.721, 727.

⁵ *Op. cit.*, 430a2.

III. L'INTELLECT AGENT

1. *L'existence de l'intellect agent*

Aristote nous fait voir la nécessité de l'intellect agent au moyen du raisonnement suivant: en toute nature qui est tantôt en puissance et tantôt en acte, dit-il, il faut voir deux choses: l'une qui est comme la matière dans un genre donné, à savoir ce qui est en puissance à l'égard de toutes les choses appartenant à ce genre; l'autre qui est comme l'agent ou la cause efficiente, et qui est à l'égard de toutes ces choses ce que l'art est à la matière. Or l'âme, quant à sa partie intellectuelle, est tantôt en puissance et tantôt en acte. Donc nous devons affirmer que l'âme comporte un double intellect: l'un, dans lequel tous les intelligibles peuvent être produits, et c'est l'intellect possible; l'autre, qui peut produire tous les intelligibles, et qu'on appelle intellect agent¹.

Comme on le voit, ce raisonnement d'Aristote s'appuie manifestement sur la potentialité de l'intellect possible, c'est-à-dire sur le fait que l'intellect possible est, par nature, dénué de tout intelligible. Mais il s'appuie aussi sur une autre potentialité, à savoir celle de l'intelligible même, puisque Aristote assigne comme fonction à l'intellect agent celle de produire les intelligibles. C'est cette autre potentialité que souligne Aristote quand il dit de l'intellect agent qu'il est une sorte d'*habitus* comparable à la lumière. La lumière, en illuminant le milieu transparent, permet à la couleur d'agir sur notre puissance visuelle; c'est ainsi qu'elle actualise la couleur, sans toutefois en être la cause efficiente. Ainsi en est-il de l'intellect agent: il rend actuellement intelligibles des choses, c'est-à-dire des quiddités, qui existent indépendamment de lui, mais qui, sans lui, ne sont intelligibles qu'en puissance. En d'autres termes, l'intellect agent abstrait de la matière une espèce intelligible au moyen de laquelle il actualise ou informe l'intellect possible.

Aristote s'oppose donc sur ce point à Platon. En effet, si les quiddités des choses sensibles existaient séparément de la matière, comme le voulait Platon, elles seraient intelligibles en acte, et alors, point ne serait besoin de poser un intellect agent. Ce n'est pas ainsi qu'Aristote voit les choses; selon lui, les quiddités des choses sensibles sont dans la matière et, par le fait même, ne sont pas intelligibles en acte. D'où la nécessité d'un intellect agent, c'est-à-dire d'un principe actif qui rend ces quiddités actuellement intelligibles en les abstrayant de la matière².

Ce raisonnement a donné lieu à une méprise: parce qu'Aristote s'est servi du mot *ἐξῆς*, lequel se traduit en latin par *habitus*, on a cru que l'intellect agent était la même chose que l'*habitus* des premiers principes. Or il est impossible qu'il en soit ainsi. En effet, cet *habitus* qu'on appelle

¹ *Op. cit.*, 430a10-15; S. THOMAS, *op. cit.*, n.728.

² *Ibid.*, n.731.

l'intelligence des premiers principes présuppose que certaines choses ont été intelligées en acte, à savoir les termes dont l'intelligence nous permet de connaître les principes. Si l'intellect agent s'identifiait avec l'intelligence des premiers principes, il ne serait pas cause efficiente de tous les intelligibles, comme l'enseigne Aristote. Par conséquent, lorsqu'il qualifie l'intellect agent d'*habitus*, Aristote se sert du mot *habitus* comme il le fait fréquemment quand il veut désigner une forme ou une nature. Ainsi entendu ce mot s'oppose à puissance et privation. Dès lors dire de l'intellect agent qu'il est un *habitus*, c'est le distinguer de l'intellect possible, lequel est une puissance.

2. La nature de l'intellect agent

a) *Intellect agent et intellect possible.* — Après avoir montré la nécessité de l'intellect agent, Aristote en détermine la nature au moyen de quatre caractéristiques: cet intellect, dit-il, est séparable, impassible, sans mélange et substantiellement, c'est-à-dire essentiellement, en acte¹. Qu'il en soit ainsi, Aristote en voit la preuve dans le fait que l'agent est plus parfait que le patient, et le principe actif, que la matière; or l'intellect possible, qui se compare à l'intellect agent comme le patient à l'agent et la matière au principe actif, est lui-même séparable, impassible et sans mélange; il en sera donc de même a fortiori de l'intellect agent². L'intellect agent ressemble donc à l'intellect possible en ce que, à l'instar de ce dernier, il est une faculté immatérielle et inorganique; il en diffère en ce qu'il est essentiellement en acte, tandis que l'autre est essentiellement en puissance; par où l'on voit que ce sont là deux facultés réellement distinctes l'une de l'autre, car il n'y a pas de distinction plus réelle que celle qui est fondée sur l'opposition de l'acte et de la puissance.

Il découle de là que l'intellect agent est supérieur à l'intellect possible, dans la mesure où l'agent est plus parfait que le patient; mais ce n'est là qu'une supériorité relative, la supériorité absolue revient à l'intellect possible. En effet, entre deux facultés dont l'une est cognitive, alors que l'autre ne l'est pas, il est incontestable que la première est simplement plus parfaite que la seconde. Quant à dire que l'intellect agent est une faculté non-cognitive, cela ressort de sa nature même, puisque sa fonction est de produire les espèces intelligibles, lesquelles doivent exister antérieurement à l'acte de connaissance.

b) *L'intellect agent est une faculté de l'âme, non une substance séparée.* — Pour marquer que l'intellect agent est, de sa nature, en acte, Aristote s'est servi de l'expression *τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεία*, qui se rend en latin par *substantia actu ens*. Ce mot *substantia*, joint à l'expression *separabilis*, a fait croire à quelques commentateurs qu'Aristote avait affirmé que l'intellect agent est substantiellement différent de l'intellect possible, en ce sens qu'il s'en distingue comme une substance se distingue d'une autre

¹ *Op. cit.*, 430a17.

² S. THOMAS, *op. cit.*, nn.732-733.

substance, et que les deux ne sont pas des facultés appartenant à une même substance, ce qui revient à dire que l'intellect agent est un principe actif extérieur à l'homme. Opinion insoutenable, dit saint Thomas, parce que la nature n'aurait pas suffisamment pourvu l'homme relativement à l'intellection, si elle n'avait pas mis en lui ces deux principes indispensables à l'exercice de cette opération, l'intellect agent et l'intellect possible. C'est donc la perfection même de la nature humaine qui requiert que l'abstraction aussi bien que la réception des intelligibles, soit le fait de l'homme, non celui d'une substance séparée¹.

Mais pour qu'il en soit ainsi, pour que l'abstraction puisse être attribuée à l'homme, il ne suffit pas que les espèces intelligibles soient nôtres d'une manière quelconque, par exemple qu'elles aient pour sujet des phantasmes qui sont en nous. Cela ne suffit pas, car ce n'est qu'une fois abstraites des phantasmes que ces espèces sont intelligibles en acte; aussi longtemps que les espèces sont subjectées dans nos phantasmes, elles n'ont qu'une intelligibilité potentielle, et aussi longtemps que leur intelligibilité n'est que potentielle, il n'y a pas eu abstraction; il est donc impossible que l'abstraction puisse être attribuée à l'homme moyennant les phantasmes. Du reste, la fonction de l'intellect agent relativement aux espèces intelligibles, se compare à celle de l'art, relativement aux formes artificielles; or on n'attribue pas l'action de l'art aux choses artificielles, sous prétexte que les formes artificielles sont dans ces choses: par conséquent, du seul fait que les espèces intelligibles en acte sont en nous, on ne peut inférer que l'action de l'intellect agent est nôtre².

D'ailleurs, une telle opinion est manifestement contraire à l'intention d'Aristote, puisque ce dernier affirme expressément que ces deux choses différentes que sont l'intellect agent et l'intellect possible, sont *dans* l'âme, ce qui revient à dire que ce sont là deux puissances ou parties de l'âme, non des substances séparées d'elle.

Mais n'est-ce pas verser dans la contradiction que d'affirmer que l'intellect agent et l'intellect possible sont des facultés de l'âme? N'est-ce pas affirmer, en effet, qu'une même substance, l'âme, est à la fois en puissance et en acte sous le même rapport, étant donné que l'intellect possible est en puissance à l'égard des intelligibles, alors que l'intellect agent est en acte à l'égard de ces mêmes intelligibles?

Cette difficulté se résout facilement, nous dit saint Thomas³, si l'on considère de quelle manière l'intellect possible est en puissance à l'égard des intelligibles, et de quelle manière ceux-ci sont en puissance à l'égard de l'intellect agent. La potentialité de l'intellect possible à l'égard des intelligibles est celle de l'indéterminé au déterminé. En effet, l'intellect possible ne possède déterminément la nature d'aucune chose sensible, alors que tout intelligible est une nature spécifiquement déterminée. Or, sous

¹ *Op. cit.*, n.734.

² *Ibid.*, n.735.

³ *Ibid.*, n.738.

ce rapport, l'intellect agent n'est pas en acte; il n'a pas en lui la détermination de tous les intelligibles, car s'il avait cette détermination, les phantasmes ne seraient d'aucune utilité pour l'intellect possible; à lui seul, l'intellect agent pourrait actualiser ce dernier, et il ne serait plus vrai de dire, comme l'enseigne Aristote, qu'il est aux intelligibles ce que la cause efficiente est à l'effet qu'elle produit; il faudrait dire plutôt qu'il est ces intelligibles¹.

L'actualité de l'intellect agent, relativement aux intelligibles, consiste en ce qu'il est une vertu, un pouvoir immatériel actif, capable de rendre les autres semblables à lui-même, c'est-à-dire immatériels: les choses qui ne sont intelligibles qu'en puissance, il les fait intelligibles en acte. Bref, l'intellect agent est comparable à la lumière, laquelle actualise les couleurs, ce qui ne veut pas dire qu'elle a en elle-même la détermination de toutes les couleurs. Quant à cette vertu active que possède l'intellect agent, elle est une participation de la lumière intellectuelle propre aux substances séparées. Voilà pourquoi Aristote dit que l'intellect agent est comme un *habitus* et une lumière, expression qui ne conviendrait pas s'il était une substance séparée².

IV. L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME INTELLECTIVE

De la spiritualité de l'intelligence, on conclut logiquement et nécessairement à l'incorruptibilité de l'âme intellectuelle: la doctrine de l'immortalité de l'âme est donc une doctrine conforme à la psychologie d'Aristote. Au chapitre cinq du troisième livre du *De Anima*, le Stagirite dit de l'intellect séparé que lui seul est véritablement ce qui est, et que seul il est incorruptible et perpétuel³. Comme ce passage fait partie du traité où il est question de l'intellect agent, la plupart des commentateurs croient qu'il se rapporte, lui aussi, à l'intellect agent. Avec saint Thomas⁴, nous pensons plutôt que ce passage se rapporte à l'âme intellectuelle tout entière, étant donné qu'auparavant Aristote a déjà parlé de séparabilité à propos de l'un et l'autre intellect: il serait donc malvenu de déclarer maintenant que seul l'intellect agent est séparé. Inutile de rappeler que la séparabilité dont il est ici question signifie qu'il s'agit du caractère inorganique de ces deux facultés.

Maintenant rapprochons de ce texte ce qu'Aristote écrit au début de son traité de l'âme:

Si donc il y a quelqu'une des fonctions ou des affections de l'âme qui lui soit véritablement propre, l'âme pourra posséder une existence séparée du corps; par contre, s'il n'y en a aucune qui lui soit propre, l'âme ne sera pas séparée, mais il en sera d'elle comme du droit, qui, en tant que droit, a beaucoup d'attributs, par exemple celui d'être tangent à une sphère d'airain en un point, alors que pourtant le droit à l'état séparé ne peut la toucher ainsi: il est, en effet, inséparable puisqu'il est toujours donné avec un corps⁵.

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.739.

² *Ibid.*

³ 430a23.

⁴ *Op. cit.*, n.742.

⁵ I, c.1, 403a10.

Comme l'observe saint Thomas¹, la question de l'immortalité de l'âme est une de celles qui intéressent tout le monde souverainement, et c'est pour cela qu'Aristote la soulève tout de suite; déjà il pose les principes de sa solution: s'il y a une opération ou une passion qui soit propre à l'âme, il faudra conclure que celle-ci est séparable du corps, car ce qui a une opération *per se* a aussi l'existence ou la subsistance *per se*. C'est Aristote lui-même qui juge important, quoique difficile, de déterminer si toutes les opérations vitales appartiennent à tout le composé vivant, ou si quelques-unes d'entre elles sont le fait de l'âme seule.

Au deuxième chapitre du second livre de ce même traité, Aristote laisse voir la même préoccupation². Parlant de la divisibilité de l'âme, il se demande si cette divisibilité est synonyme de distinction d'ordre spécifique seulement entre les parties ou puissances de l'âme, ou si on doit l'entendre d'une séparabilité d'ordre spatial, c'est-à-dire d'une localisation de ces parties à différents endroits du corps. La réponse à cette question, dit-il, est facile pour certaines d'entre elles, mais pour d'autres il y a difficulté. En ce qui concerne l'intellect, rien n'est encore évident; pourtant il semble bien que ce soit là un genre d'âme tout différent, et que seul il puisse être séparé du corps, comme l'éternel du corruptible.

C'est à la lumière de ces textes du premier et du second livre, qu'il faut lire ce qu'écrit Aristote au chapitre cinq du troisième livre, là où il affirme que seul l'intellect séparé est incorruptible et perpétuel. Il est clair, comme l'affirme saint Thomas, que c'est de toute la partie intellectuelle qu'il est ici question, non de l'intellect agent seulement, car ce n'est pas seulement l'opération de ce dernier qui est propre à l'âme seule, c'est aussi celle de l'intellect possible. Bref, ce que dit Aristote, à la fin de ce chapitre cinq est la conclusion d'un raisonnement dont il a déjà posé les prémisses. Et ce raisonnement s'harmonise avec un autre texte que nous empruntons à la *Métaphysique*:

Les causes efficientes ont donc une existence antérieure à leurs effets, mais les causes, dans le sens de causes formelles, sont coexistantes à leurs effets. C'est en effet quand l'homme est sain que la santé existe aussi, et la figure de la sphère d'airain est coexistante à la sphère d'airain. — Mais quant à savoir s'il subsiste quelque chose après la dissolution du composé, c'est à examiner. Pour certains êtres, rien ne s'y oppose: l'âme, par exemple, est dans ce cas; non pas l'âme tout entière, mais l'intellect [νοῦς], car pour l'âme entière, cela est probablement impossible³.

On sait que pour Aristote l'âme est la forme substantielle du corps vivant; elle est donc cause formelle, et, comme toute cause formelle, elle n'existe pas antérieurement au corps qu'elle informe. C'est dire que la perpétuité dont parle Aristote à propos de l'intellect est synonyme d'immortalité, c'est-à-dire d'une durée qui a eu un commencement, mais qui sera sans fin.

Après avoir affirmé nettement l'immortalité de l'intellect, Aristote déclare qu' [après la mort] on ne se souvient pas, parce que l'intelligence est impassible et que l'intellect passif, sans lequel on ne peut penser, est

¹ In *I de Anima*, lect.2, n.21.

² 413b13-413b24.

³ XII, c.3, 1070a21 (trad. TRICOT, p.159).

corruptible¹. Voilà encore un autre passage sur lequel les commentateurs ne s'entendent pas, et qui a donné lieu aux interprétations les plus fantaisistes². Selon saint Thomas, la vérité exprimée par Aristote est qu'après la mort la science des choses est encore dans l'âme, mais non de la manière qu'elle s'y trouvait pendant la vie. Il est vrai qu'Aristote a déjà dit qu'après la mort il ne reste plus dans l'âme ni connaissance ni amour³. Mais il ne faut pas oublier qu'à ce moment Aristote parlait au conditionnel, et s'exprimait comme si l'intellect était une faculté organique, conformément à une opinion en vogue à cette époque, voulant que toute âme fût incorruptible en elle-même, mais que chacune de ses opérations dépendît d'un organe. Dans ces conditions, il est clair que toutes les opérations vitales appartiennent au composé, que la débilitation ou la corruption de l'organe entraîne l'affaiblissement ou la cessation de l'opération même, et qu'après la mort le souvenir et l'amour s'évanouissent. Bref, si le composé est détruit, il faut bien reconnaître que les opérations qui lui sont propres ne subsistent pas. Mais il reste à savoir si toutes les opérations dont l'âme est le principe sont le fait du composé, ou si quelques-unes sont propres à l'âme seule. C'est là un point qu'Aristote déterminera au troisième livre; pour le moment, il se contente d'émettre un doute en ce qui concerne les opérations de l'intellect: l'intellect, dit-il, est sans doute quelque chose de plus divin et d'impassible⁴. Ainsi tout s'explique et l'on comprend ce que veut dire Aristote quand, traitant expressément de l'intellect, il affirme que seul l'intellect séparé est immortel, mais qu'on ne se souvient pas cependant [après la mort], parce que cet intellect est impassible, tandis que l'intellect passif est corruptible, et que sans ce dernier on ne pense pas. Aristote ne veut certes pas refuser toute opération à l'intellect après la mort: ce serait lui nier, par le fait même, la supériorité qu'il ne cesse de lui reconnaître sur toutes les autres parties de l'âme. Tout ce que veut dire Aristote, c'est qu'après la mort on ne rencontre plus dans l'âme intellectuelle les activités qui impliquent matière, telles que l'amour, la haine, la reminiscence. Quant à l'intellect passif, dont Aristote dit qu'il est corruptible, c'est tout simplement cette faculté qu'on appelle cogitative, faculté d'ordre sensible et partant organique. Mais pourquoi lui décerner le nom d'intellect? Parce qu'elle participe de la raison, à laquelle elle obéit et dont elle suit le mouvement. Dans l'état d'union de l'âme et du corps, l'intelligence ne peut opérer sans le concours de cet intellect passif, étant donné que toute intellection nécessite un retour de l'intelligence aux phantasmes. C'est dire que dans l'état de séparation de l'âme et du corps la science n'existe pas dans l'âme de la même manière qu'elle s'y trouve au moment de l'union. Quant à savoir de quelle manière on intellige après la mort, c'est, dit saint Thomas, une question qui ne concerne pas la psychologie⁵.

¹ *Op. cit.*, 430a23.

² TRICOT, *De l'Âme*, p.183, notes.

³ *De l'Âme*, I, c.4, 408b25.

⁴ S. THOMAS, *In I de Anima*, nn.163-167.

⁵ *In III de Anima*, nn.744-745.

V. L'OPÉRATION DE L'INTELLIGENCE

1. La dualité de cette opération

Poursuivant son étude de l'intelligence, Aristote reconnaît à cette faculté deux opérations différentes; l'une porte sur les intelligibles qui ne sont pas divisibles, tandis que l'autre a pour objet les intelligibles complexes. Il précise sa pensée en disant ce qu'il entend par indivisibles; il s'agit de choses dont l'intellection ne comporte pas de fausseté. En effet, les notions incomplexes telles que «homme» ne comportent en elles-mêmes ni vérité ni fausseté, et l'intelligence ne se trompe jamais quand elle ne fait que concevoir une quiddité, sans en rien affirmer ou nier. En ce qui concerne les intelligibles, le vrai et le faux sont le fruit de la composition des choses intelligées, comme l'un est le fruit du multiple¹. En matière de vérité et de fausseté, Aristote attribue à l'intelligence un rôle analogue à celui qu'Empédocle assignait au hasard relativement à la génération des choses. On sait qu'Empédocle rejetait la finalité dans la nature, et qu'il attribuait la division des choses et leur union à l'action fortuite d'un double principe, la haine et l'amitié: des parties animales surgissent spontanément dans la nature; si l'assemblage que l'amitié fait de ces parties est complet, il en résulte un animal capable d'engendrer un être semblable à lui. Ainsi fait l'intelligence avec les intelligibles: elle assemble des notions incomplexes, et cette composition donne lieu tantôt à la vérité, tantôt à la fausseté; à la vérité, quand les choses qu'elle unit ou compose sont composées et ne font qu'un dans la réalité; à la fausseté, quand les choses qu'elle unit ou compose ne le sont pas dans la réalité. Affirmer, par exemple, que la diagonale est incommensurable au côté du carré, c'est faire une composition où il y a vérité; affirmer, au contraire, la commensurabilité de ces deux lignes, c'est faire une composition où il y a fausseté².

L'exemple de la diagonale et du commensurable ne s'applique qu'aux propositions concernant l'essence des choses. Il n'en est pas toujours ainsi; souvent les compositions de l'intelligence se rapportent à des faits passés ou futurs; aussi n'est-ce pas sans raison qu'Aristote fait intervenir le temps comme élément essentiel à la vérité ou à la fausseté de certaines propositions³. La preuve qu'il en est ainsi est que beaucoup de propositions portant sur le passé ou le futur sont fausses; elles sont fausses, parce que l'intelligence unit ou sépare des choses qui, eu égard au temps, ne devraient pas être unies ou séparées.

Toutes ces compositions dans lesquelles se rencontrent le vrai et le faux, Aristote les attribue à l'intelligence comme à leur principe, car, selon la remarque de saint Thomas⁴, la composition d'une proposition n'est pas

¹ *Op. cit.*, 430a26; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.746-747.

² ARISTOTE, *ibid.*; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.747-748.

³ *Op. cit.*, 430a32.

⁴ *Op. cit.*, n.751.

l'œuvre de la nature, mais celle de la raison. Vu qu'il ne saurait y avoir vérité ou fausseté sans composition, on comprend qu'Aristote enseigne au sixième livre de la *Métaphysique* que le vrai et le faux ne sont pas dans les choses, mais dans l'esprit¹.

2. *L'intellection des indivisibles*

a) *Le continu*. — Après avoir affirmé l'existence de deux opérations de l'esprit, Aristote étudie chacune d'elles en particulier. Il s'arrête d'abord à celle qui ne comporte ni vérité ni fausseté, l'intellection des indivisibles. Ici trois cas sont examinés : l'indivisible, en effet, se réalise d'une triple façon, à l'instar de l'un dont l'essence consiste dans l'indivision. L'un se dit soit du continu, soit de l'espèce, soit de l'unité même, c'est-à-dire de ce qui est absolument indivisible tel que le point et l'instant.

En ce qui concerne le continu, on serait surpris de voir Aristote le classer parmi les indivisibles, s'il n'avait pas soin de nous prévenir que l'indivisible se prend en une double acception, selon qu'il s'agit de l'indivisible en puissance ou de l'indivisible en acte. De fait, si le continu est qualifié d'indivisible, c'est qu'il n'est pas divisé en acte. Dès lors, quand l'intelligence pense le continu, par exemple une longueur, elle pense quelque chose d'actuellement un, donc quelque chose d'indivisible; et cela se fait, ajoute Aristote, dans un temps indivisible, car le temps, aussi bien que la longueur, est divisible ou indivisible². En d'autres termes, quand l'intelligence conçoit le continu, elle peut le faire de deux manières : divisiblement ou indivisiblement; divisiblement, quand, par exemple, elle pense l'une après l'autre les parties d'une ligne; indivisiblement, quand elle conçoit ces parties comme un tout qui n'est pas actuellement divisé. Selon saint Thomas³ il y a ici une allusion à Platon qui, parlant du mouvement de l'intelligence d'une manière métaphorique, le compare à celui du continu spatial. Pour écarter cette manière de voir, Aristote ajoute qu'on ne doit pas dire que, dans l'intellection du continu, la moitié de celui-ci est intelligée dans la moitié du temps (qu'il faut pour intelliger le tout), ce qui serait le concevoir comme actuellement divisé, alors qu'il n'est que divisible en puissance. Si chaque moitié d'une ligne est intelligée séparément, la ligne se trouve actuellement divisée par l'intelligence, et le temps l'est également; si, au contraire, la ligne est intelligée comme un tout résultant de deux parties, l'intellection se fait dans un temps qui, lui non plus, n'est pas divisé.

b) *L'indivisible selon l'espèce*. — Mais il n'y a pas que le continu qui soit indivisible; on appelle encore indivisible ce dont l'unité résulte de parties non continues; c'est le cas des choses qui sont unes selon l'espèce, par exemple un homme, une maison, une armée. Ces choses, dit Aristote, l'intelligence les pense dans un temps indivisible et au moyen d'une opéra-

¹ 1027b25.

² *De l'Âme*, III, c.6, 430b7.

³ *Op. cit.*, nn.753-754.

tion ou d'une partie indivisible de l'âme¹. Sans doute il existe une différence entre le continu et l'indivisible selon l'espèce, car, dans le premier cas, les parties n'existent qu'en puissance, tandis que dans le second elles sont actuelles: l'homme, par exemple, est fait de parties actuellement distinctes, telles que la chair, les os, etc. Mais quelque actuelles que soient ces parties, elles ont quelque chose d'indivisible, l'espèce dont elles sont les parties et que l'intelligence intelliige d'une manière indivisible². Il suit de là que lorsqu'on intelliige ce qui est indivisible selon l'espèce, c'est par accident qu'on intelliige les parties qui la constituent; en d'autres termes, les parties ne sont pas intelligées en tant que divisées, mais en tant que formant un tout indivisible. Rien n'empêche cependant que les parties d'un tel tout soient intelligées pour elles-mêmes; mais alors elles ne sont pas intelligées dans un temps indivisible.

Ce passage du *De Anima* est quelque peu obscur. Saint Thomas y voit l'intention d'Aristote de montrer un certain parallélisme entre l'indivisible qu'est le continu et l'indivisible selon l'espèce. De même, en effet, qu'avec ce dernier on a quelque chose, l'espèce, qui donne aux parties du tout leur unité, ainsi, avec le continu, on a quelque chose qui donne au temps et à la longueur leur unité, et ce quelque chose est soit le point et l'instant, ou encore l'espèce de temps et de longueur. Toutefois il existe une différence entre ces deux sortes d'indivisible: c'est que, dans un cas, celui de l'espèce, les parties du tout sont tantôt homogènes, tantôt hétérogènes, tandis qu'il y a toujours similitude entre les parties d'un continu³.

c) *L'indivisible absolu*. — Il reste un troisième indivisible, celui qui l'est totalement; c'est le cas du point, signe de la division entre les parties d'une ligne, de l'unité, et, en général, de tout ce qui divise les parties d'un continu, tel que l'instant relativement aux parties du temps. L'indivisible de ce genre, dit Aristote, se manifeste à l'intelligence de la même manière que la privation⁴. Il en est ainsi, explique saint Thomas⁵, parce que notre intelligence est tributaire des sens; ce sont les choses sensibles qu'elle appréhende d'abord, c'est-à-dire les choses qui ont de l'étendue; il suit de là que le point et l'unité se définissent négativement. C'est ce qui explique également pourquoi toutes les choses qui sont au delà du sensible ne nous sont connues que d'une manière négative; c'est le cas des substances séparées: nous savons d'elles qu'elles sont immatérielles et incorporelles.

Au point et à l'unité Aristote assimile les autres choses que nous connaissons par ce qui leur est opposé; par exemple le mal et le noir, lesquels, relativement à leur contraire, sont comme des privations; tout contraire, en effet, est comme l'imparfait et la privation par rapport au terme qui lui est opposé. Aussi Aristote affirme-t-il que c'est en quelque sorte par leurs

¹ *Op. cit.*, 430b15.

² S. THOMAS, *op. cit.*, n.755.

³ *Op. cit.*, n.756.

⁴ *Op. cit.*, 430b20.

⁵ *Op. cit.*, n.758.

contraires qu'on connaît l'un et l'autre, à savoir le mal, par le bien, et le noir, par le blanc. Pour cela, ajoute Aristote, il faut que notre intelligence soit en puissance, et que l'un des contraires soit en elle. En d'autres termes, pour connaître l'un des contraires, il faut que notre intelligence soit actualisée par l'espèce qui représente l'autre. On trouve ici, dans le texte d'Aristote, la réflexion suivante: «Si, par contre, quelqueune des causes n'a pas de contraire, elle se connaît elle-même, et elle existe en acte et à l'état séparé»¹. L'interprétation correspondante de saint Thomas² est que s'il existe une intelligence pour laquelle la présence en elle d'un contraire ne soit pas nécessaire à la connaissance de l'autre, une telle intelligence se connaît d'abord, et, par elle-même elle connaît les autres choses; une telle intelligence est toujours en acte et existe séparément de la matière, comme il a été dit de l'intelligence divine au douzième livre de la *Métaphysique*.

Au sujet de ce troisième indivisible, il faut noter qu'ici la connaissance de l'indivisible, parce que négative, est postérieure à la connaissance du divisible, tandis qu'avec le continu et l'espèce c'est le contraire qui a lieu: nous connaissons d'abord l'indivisible, puis le divisible. Il en est ainsi pour deux raisons: d'abord parce que la connaissance confuse est antérieure à la connaissance distincte; et aussi, parce que ces deux indivisibles sont deux formes de la quiddité sensible, objet propre et premier de notre intelligence. Etant donné que l'objet propre de notre intelligence est la quiddité sensible, l'ordre selon lequel nous connaissons le divisible et l'indivisible est déterminé par le degré de proximité de l'un et de l'autre avec cette quiddité. Il suit de là que, lorsqu'il s'agit du continu et de la nature spécifique, c'est l'indivisible que l'on connaît d'abord, parce qu'on le connaît par lui-même et non par autre chose, étant donné que le continu aussi bien que la nature spécifique font partie de la quiddité corporelle. Il en va tout autrement avec l'absolument indivisible, tel que le point et l'unité: la connaissance que nous en avons est postérieure à celle que nous avons du divisible, ce qui s'explique par le fait qu'un tel indivisible comporte une certaine opposition avec les choses corporelles, objet propre de notre intelligence³.

3. La composition et la division

Parlant de la seconde opération de l'intelligence, Aristote déclare que la *diction*, opération par laquelle l'intelligence dit une chose d'une autre, comme c'est le cas de l'affirmation, est toujours vraie ou fausse. Mais l'intelligence n'est pas toujours dans la vérité ou la fausseté; c'est seulement dans l'appréhension de la quiddité d'une chose que l'intelligence est toujours vraie⁴. Cela s'explique par le fait que l'incomplexe, quant à sa quiddité, n'est ni vrai ni faux; la vérité et la fausseté consistent dans une certaine adéquation, dans une comparaison d'une chose avec une autre; une telle

¹ *Op. cit.*, 430b25.

² *Op. cit.*, n.759.

³ S. THOMAS, *Ia*, q.85, a.8.

⁴ *Op. cit.*, 430b26.

adéquation ou comparaison n'a lieu que lorsque l'intelligence compose ou divise; on ne la trouve pas dans l'intelligible incomplexe¹.

Mais si l'intelligible incomplexe n'est ni vrai ni faux en lui-même, d'où vient que l'intelligence est toujours dans la vérité quand elle appréhende simplement, sinon de ce que l'intelligence est alors en conformité avec la quiddité ainsi appréhendée. Aristote précise sa pensée en disant que, relativement à l'appréhension des indivisibles, l'intelligence se compare au sens relativement à la perception de son objet propre: la vue ne se trompe pas dans la perception du coloré; l'intelligence non plus, dans l'appréhension de la quiddité d'une chose. Si la vision donne lieu à une connaissance fausse, c'est qu'une composition intervient; quelque chose est ainsi surajouté à la sensation visuelle; on affirme, par exemple, que le blanc perçu est un homme, alors qu'il est autre chose. Ainsi en est-il de l'intelligence: comme le sens externe elle a un objet propre, la quiddité des choses sensibles, et, de soi, elle ne se trompe pas relativement à cet objet; mais si elle affirme quelque chose de cet objet, elle fait alors une composition, et c'est par cette composition qu'elle est dans la vérité ou la fausseté. Aussi importe-t-il de noter, avec saint Thomas², que l'erreur de l'intelligence, quand celle-ci perçoit la quiddité d'une chose, est accidentelle et due à une composition qui accompagne l'appréhension simple, ce qui peut se produire d'une double façon: soit que la définition d'une chose soit faussement appliquée à une autre chose, par exemple celle du cercle au triangle; soit que les parties d'une définition soient incompatibles, comme ce serait le cas si on faisait entrer *insensible* dans la définition d'animal, étant donné que l'animal est un vivant sensible; ici la définition serait fausse purement et simplement.

Après avoir dit que l'intelligence ne se trompe pas quand elle perçoit la quiddité d'une chose, pas plus que le sens quand il perçoit son objet propre, Aristote termine ce chapitre en disant qu'il en est de même pour toutes les choses qui sont sans matière³. Avec saint Thomas, nous pensons que, par ces choses qui sont sans matière, on doit entendre, non pas les choses intelligées, mais bien celles qui intelligent⁴. De fait, il s'agit des substances séparées, lesquelles sont exemptes de l'erreur parce que leur mode de connaître est semblable à celui de notre intelligence, quand celle-ci appréhende simplement la quiddité des choses.

4. *L'imperfection de l'intelligence humaine*

Remarquons avec saint Thomas⁵ qu'intelliger par le moyen de la composition et de la division est, pour l'intelligence humaine, une conséquence de son imperfection native, imperfection qui apparaît également dans le raisonnement: raisonner, c'est comparer un principe et une conclusion, de

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.760.

² *Ibid.*, n.763.

³ *Op. cit.*, 430b30.

⁴ *Op. cit.*, n.762.

⁵ *Ia*, q.58, a.4; q.85, a.5.

même que composer ou diviser, c'est comparer un sujet et un prédicat. Si, dans le principe même, l'intelligence voyait aussitôt la vérité de la conclusion, elle n'aurait jamais à discourir ou à raisonner; de même, elle n'aurait pas à composer ou à diviser si, dans l'appréhension de la quiddité d'un sujet, elle voyait tout de suite ce qu'on en peut affirmer ou nier. Le jugement et le raisonnement sont donc des opérations caractéristiques d'une faculté essentiellement imparfaite, d'une faculté qui, relativement au savoir, va de la puissance à l'acte et ne se perfectionne que successivement: incapable de savoir du premier coup et par un simple regard ce que sont les choses, il lui faut, pour en saisir les propriétés, unir ou diviser les concepts qu'elle a d'abord formés, ce qui est l'œuvre du jugement, puis, d'une composition ou division aller vers une autre, ce qui est proprement raisonner.

5. *Étude comparée de l'intellect pratique et de la sensation*

a) *La sensation, aussi bien que l'intellection, comporte une double opération.* — Après avoir affirmé l'existence de deux opérations caractéristiques de l'intelligence, Aristote constate une dualité semblable du côté des sens. À l'opération par laquelle l'intelligence perçoit la quiddité des choses, et où il n'y a ni affirmation ni négation, correspond, du côté des sens, l'opération par laquelle chaque sens perçoit son objet propre. Vraisemblablement il s'agit ici de chacun des sens externes, dont l'opération propre est manifestement quelque chose d'analogue à la simple appréhension de l'intelligence, sauf que celle-ci porte sur l'universel, tandis que le sens a pour objet le singulier. Mais on trouve aussi dans la partie sensitive une opération qui implique une sorte d'affirmation et de négation et qui, par là, rappelle la composition et la division propres à l'intelligence. Une telle opération a lieu quand la sensation s'accompagne de plaisir ou de douleur: il y a là quelque chose de plus que la simple appréhension du sensible; le sens affirme, en quelque sorte, que l'objet perçu est délectable ou qu'il ne l'est pas, et c'est là qu'Aristote voit une ressemblance entre la sensation et l'intellection¹, car le sens est alors comparable à l'intelligence lorsque celle-ci affirme qu'une chose est bonne ou mauvaise. Cette assimilation lui est suggérée par le fait qu'une perception de cette nature provoque un mouvement de l'appétit, mouvement de désir ou d'aversion, selon que l'objet est perçu comme agréable ou désagréable. La simple perception d'un sensible, d'une couleur par exemple, ne pousserait pas l'animal à le rechercher ou à s'en éloigner, si n'intervenait pas, dans cette perception, une sorte de jugement où l'animal attribue, en quelque sorte, à l'objet perçu la propriété de plaire ou de déplaire. Le sens compose donc ou divise à sa manière.

«À sa manière», disons-nous, parce que cette composition et cette division requièrent, dans la partie sensitive, une faculté distincte du sens qui ne fait qu'appréhender simplement. De fait, Aristote attribue cette seconde opération au sens commun: «... Éprouver le plaisir ou la douleur, c'est agir par la faculté sensible prise comme médiété et en relation avec le bon

¹ *Op. cit.*, 431a7.

ou le mauvais, en tant que tels»¹. Le sens commun, en effet, mis en regard des sens externes, est comme un centre vers lequel convergent différentes lignes. En mentionnant expressément le bon et le mauvais en tant que tels, Aristote indique qu'il s'agit là d'une formalité spéciale, et que ce n'est pas n'importe quelle action de la partie sensitive qui constitue une sensation de l'agréable ou de son contraire. C'est dire que le bon et le mauvais en tant que tels ne s'identifient avec aucun des sensibles, et que, dès lors, leur perception nécessite une faculté spéciale, une faculté à qui il revient de déclarer que l'objet senti est agréable ou désagréable, et de mettre ainsi l'appétit en mouvement. L'opération du sens commun offre donc une certaine analogie avec cette opération de l'intelligence qui consiste à affirmer ou à nier qu'une chose est bonne ou mauvaise. Mais ce n'est qu'une analogie; aussi Aristote dit-il du sens commun qu'il fait comme s'il affirmait ou niait².

Il importe de noter ici qu'Aristote ne fait pas expressément mention du sens commun; il se contente de dire qu'«éprouver le plaisir ou la douleur, c'est agir par la faculté sensible prise comme médiété et en relation avec le bon et le mauvais, en tant que tels». Saint Thomas en conclut qu'il s'agit là du sens commun, étant donné que c'est en ces termes qu'Aristote parle du sens commun quand il en traite *ex professo*³. On s'étonnera peut-être de voir qu'il ne soit pas question ici de l'estimative: n'est-ce pas à elle qu'il revient de percevoir les choses en tant que bonnes ou mauvaises, et de mouvoir ainsi l'appétit? À cela il faut répondre que l'estimative perçoit l'utilité ou la nocivité des choses, c'est-à-dire un bien ou un mal qui concernent la nature même de l'animal, non un bien ou un mal qui affectent le sens lui-même. De fait, l'estimative perçoit quelque chose qui est imperceptible aux sens externes (la brebis ne voit pas de ses yeux que le loup est un danger pour elle), tandis que le plaisir ou la douleur sont causés par l'objet que perçoit le sens externe.

Du reste, le plaisir et la douleur, c'est-à-dire le caractère agréable ou désagréable de la sensation externe, font partie de la conscience que l'animal prend de sa sensation; c'est proprement la conscience sensible. Or, la première fonction du sens commun, selon Aristote, est précisément de permettre à l'animal de sentir qu'il sent. L'interprétation de saint Thomas est donc justifiée.

b) *Sensation et intellection en regard de l'appétit.* — Quand Aristote affirme qu'il se rencontre, dans le sens, une opération analogue à la seconde opération de l'esprit, il appuie son affirmation sur le fait que la sensation de plaisir ou de tristesse équivaut à l'affirmation que l'objet perçu est bon ou mauvais. Le mouvement que le sensible imprime au sens comporte donc trois moments, selon le commentaire de saint Thomas⁴; d'abord, la

¹ *Op. cit.*, 431a10 (trad. TRICOT, pp.190-191).

² *Ibid.*, 431a9.

³ Cf. ARISTOTE, *op. cit.*, III, c.2.

⁴ *Op. cit.*, n.769.

perception du sensible comme convenable ou non convenable; en second lieu, le plaisir ou la tristesse consécutifs à cette perception; enfin, le désir ou l'aversion.

Il convient de noter ici que lorsqu'il s'agit du mouvement de l'appétit consécutif à la connaissance intellectuelle, Aristote ne mentionne que deux moments: l'appréhension du bien ou du mal est immédiatement suivie du désir ou de l'aversion, sans qu'il soit fait mention de plaisir ou de tristesse. Saint Thomas nous dit la raison de cette omission: elle marque la différence entre la sensation et l'intellection, en ce qui concerne leur manière respective de mouvoir l'appétit, différence qui vient de ce que l'intelligence saisit le bien universellement, tandis que le sens ne perçoit que le particulier¹. Car l'appétit est proportionné à la connaissance qui en est le principe; étant donné que l'intelligence saisit le bien ou le mal d'une manière universelle, il n'est pas étonnant que la volonté tende vers le bien et se détourne du mal ainsi perçus sans qu'il y ait au préalable plaisir ou tristesse. Il en va tout autrement pour les sens: ce n'est pas la raison de bien ou de mal qu'ils perçoivent, mais un bien ou un mal déterminé que l'on désire ou dont on s'éloigne précisément à cause du plaisir ou de la tristesse qu'il provoque. Il est incontestable que l'universalité dont il est ici question concerne la manière dont l'objet est connu, non l'objet lui-même, puisque c'est de l'intellect pratique qu'il s'agit ici, de cet intellect qui meut la volonté à désirer ce qu'il juge être un bien, et à s'éloigner de ce qu'il juge être un mal. Du reste, l'exemple apporté par Aristote, celui de la torche en mouvement qui annonce l'approche de l'ennemi², ne laisse aucun doute: il s'agit là d'un objet bien particulier. La raison juge que ceci est un bien et que cela est un mal, et c'est à cause de ce jugement, non à cause d'une délectation ou d'une tristesse sensible, que la volonté désire l'un et se détourne de l'autre. Bref, la volonté est mue directement par la raison, même si le jugement de la raison est lui-même dicté par la passion; tandis que l'appétit sensitif obéit directement à la sensation de plaisir ou de douleur.

c) *Les phantasmes sont à l'intelligence ce que les sensibles sont aux sens.*—

Dans la comparaison qu'il fait entre la sensation et l'intellection, Aristote attribue aux phantasmes, à l'égard de l'intelligence, le même rôle qu'il reconnaît aux sensibles, à l'égard des sens. C'est dire que si les sensibles ont pour effet d'agir sur les sens, de les mouvoir, ainsi les phantasmes ont pour fonction d'agir sur l'intelligence, de la mouvoir; il suit de là que l'intellection est impossible sans la présence des phantasmes, comme la sensation est impossible en l'absence des sensibles³.

Il découle de là que l'intelligence est aux phantasmes ce que le sens commun est aux sensibles: de même que le sens commun est le centre auquel aboutissent tous les sensibles, ainsi l'intelligence est le centre vers lequel convergent tous les phantasmes. Il va sans dire que cette motion des phantasmes à l'égard de l'intelligence est une motion objective et qu'elle

¹ *Op. cit.*, n. 771.

² *Op. cit.*, 431b5.

³ *Ibid.*, 431a14.

s'exerce moyennant l'opération de l'intellect agent dont il a été question précédemment¹. Tout ce qu'Aristote veut dire ici, c'est que l'abstraction, qui est le mode de connaître propre à l'intelligence humaine, se fait à partir des phantasmes, non à partir des sensibles tels qu'ils existent en dehors de nous, ni même selon les modalités qu'ils revêtent dans la connaissance que nous en avons par les sens externes. Et cela est tout à fait normal, étant donné qu'il convient que l'abstraction se fasse à partir d'un objet qui, tout en restant dans les limites du sensible, soit aussi dégagé que possible de la matière. Or le phantasme répond à cette condition, puisqu'il est le terme de la connaissance des sens internes, n'étant autre que l'objet sensible dépouillé d'une partie de sa matérialité et représenté dans une image qui constitue l'ultime perfection de la connaissance sensible: «quia in sensu habet spiritualius esse quam in re sensibili, in imaginatione autem adhuc spiritualius quam in sensu, et sic deinceps ascendendo»².

d) *La nécessité des phantasmes pour intelliger.* — C'est un point important de la psychologie aristotélicienne que cette affirmation de la nécessité des phantasmes pour penser, un point que saint Thomas met en lumière dans la *Somme théologique*³. Nous croyons utile de rappeler ici son enseignement. Pour penser, notre intelligence, dans l'état présent de l'union de l'âme et du corps, doit user actuellement des phantasmes; la *conversio ad phantasmata* dont parle si souvent saint Thomas n'est pas autre chose que l'usage actuel des phantasmes par l'intelligence. Notons que dans l'expression *conversio ad phantasmata* le mot *conversio* ne signifie pas nécessairement un retour de l'intelligence aux phantasmes, comme s'il s'agissait toujours de la répétition d'un acte; ce qu'il désigne d'abord, c'est l'acte par lequel l'intelligence se tourne en quelque sorte vers le phantasme d'où elle tire son objet propre. Dans la connaissance du singulier matériel cette *conversio* est un véritable retour, parce qu'alors l'intelligence revient proprement vers son point de départ, mais il n'en est pas toujours ainsi, car même la connaissance directe ne peut avoir lieu sans que la faculté qui connaît se tourne vers son objet, et cela est vrai même pour la connaissance sensible, comme saint Thomas l'enseigne expressément:

...Nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo se ad objectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III de Anima; quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, nunquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata: et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit⁴.

Il importe de noter ici, à la suite de Cajétan⁵, qu'il s'agit exclusivement de l'état actuel de l'union de l'âme et du corps, non de l'intellection dans l'état de séparation ou dans l'état d'union après la résurrection.

¹ *Op. cit.*, III, c.5.

² S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.19, a.1.

³ *Ia*, q.84, a.7.

⁴ *De Ver.*, q.10, a.2, ad 7.

⁵ *In Ia*, q.84, a.1.

Cet usage du phantasme par l'intelligence est nécessaire non seulement pour acquérir la science, mais aussi pour utiliser celle que l'on possède déjà. À l'appui de cette assertion, on peut apporter certains faits d'expérience aussi bien qu'une preuve a priori. Parmi les faits d'expérience, il y a d'abord celui de l'impossibilité d'intelliger advenant une lésion organique. Ce fait est particulièrement significatif. En effet, puisque la lésion organique est un obstacle à l'intellection, on devra en conclure ou que l'intelligence est elle-même une faculté organique, ou que, tout en étant inorganique, elle ne peut intelliger sans l'aide d'une faculté organique. C'est cette dernière conclusion qui s'impose, étant donné qu'il est certain que l'intelligence n'a rien d'organique, qu'elle est au contraire toute spirituelle, comme le démontre la nature de son opération. À ce premier fait, s'en ajoute un autre: l'expérience que nous avons d'utiliser des phantasmes, c'est-à-dire des images sensibles soit pour intelliger nous-mêmes, soit pour rendre les choses intelligibles aux autres.

La preuve a priori est tirée de la nature même de notre intelligence dont l'objet propre est une nature qui a son existence dans le particulier sensible. Toute nature cognitive, en effet, est proportionnée à son objet propre. C'est ainsi que l'ange, qui est une substance totalement séparée du corps, a comme objet propre la substance intelligible séparée du corps; tandis que l'intelligence humaine, laquelle est unie à un corps, a pour objet propre une quiddité qui existe dans la matière corporelle. Or, cette quiddité on ne peut la connaître vraiment et parfaitement, à moins qu'on ne la connaisse comme existant dans le particulier sensible, puisqu'il est de son essence d'exister ainsi. Quant au particulier, c'est par les sens internes et l'imagination que nous le connaissons. Donc, étant donnée la proportion qui existe entre la puissance et son objet, et que cet objet, tant au point de vue de son existence qu'à celui de la connaissance qu'on en a, renferme deux choses, la nature et l'individu, il faut que la puissance soit en mesure d'atteindre l'un et l'autre; et comme elle ne peut atteindre le particulier sans être unie au phantasme, il s'ensuit que la puissance proportionnée à la quiddité matérielle est l'intelligence jointe à l'imagination.

Remarquons que saint Thomas, après Aristote, affirme la nécessité du phantasme non seulement pour abstraire, mais pour penser purement et simplement. Voici un texte où saint Thomas est explicite à ce sujet:

Intellectus enim possibilis, sicut et quaelibet substantia, operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem suam naturam est forma corporis. Unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali. Cujus signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspicitur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasma sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine¹.

¹ *Contra Gentes*, II, c.73.

Nous avons vu que l'enseignement de saint Thomas, relativement à l'impossibilité de penser sans les phantasmes, repose sur cette affirmation qu'il est de la raison de la quiddité sensible d'exister particulièrement:

...De ratione autem hujus naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis¹.

Cajétan soulève une difficulté au sujet de cette proposition: exister particulièrement est une modalité de la nature; c'est donc quelque chose de postérieur à la nature et, conséquemment, quelque chose qui ne fait pas partie de sa définition². Dans sa réponse le commentateur nous fait voir comment Aristote et Platon s'opposent ici: pour Platon, la quiddité sensible est constituée par la forme seule; et comme cette nature subsiste universellement, il n'est pas de son essence d'exister particulièrement. Pour Aristote, au contraire, la quiddité sensible ne peut subsister sans la matière; la nature bovine, par exemple, ne peut subsister sans chair et os, bien qu'il ne soit pas nécessaire qu'elle subsiste avec *cette* chair et *ces* os. Cela revient à dire que si l'existence particulière est une modalité de la nature sensible, cette modalité a sa racine dans cette nature même. En d'autres termes, la matière est de l'essence de la quiddité sensible. Quant au fait de ne pouvoir exister autrement que dans un individu, c'est là une modalité de la quiddité sensible, modalité qui est sans doute postérieure à la quiddité même, mais qui en dérive substantiellement, non à la manière d'un accident surajouté; bref, quand je dis: cet homme, je n'indique pas une nature substantiellement ou accidentellement autre que la nature humaine; je ne fais qu'indiquer un mode d'être de cette nature, mode qui est essentiel à une telle nature.

Du fait qu'il est essentiel à la nature matérielle d'exister dans un individu il s'ensuit, comme l'affirme saint Thomas, qu'on ne peut la connaître vraiment et parfaitement, à moins qu'on ne la connaisse comme existant dans un individu, car cette modalité est substantielle à la chose dont elle est la modalité; elle n'ajoute pas une autre formalité réelle à la nature, mais ne fait que marquer son mode d'être; ce n'est donc pas quelque chose qui se trouve en dehors des prédicats qui désignent l'essence, les prédicats du premier mode de perséité. Certes l'existence ne fait pas partie de l'essence de la quiddité sensible, mais la modalité de cette existence, à savoir l'existence particulière, lui est essentielle: à aucun moment on ne peut dire de quelque chose que c'est un homme, sans affirmer, par le fait même, que c'est un certain homme. Et s'il y a antériorité de la nature par rapport à la modalité existentielle de cette nature, cette antériorité n'est pas absolue mais relative à l'abstraction de l'intelligence³.

Notons encore, dans le raisonnement de saint Thomas, que le retour au phantasme est nécessaire à la connaissance vraie et complète, c'est-à-dire parfaite, de la quiddité sensible. Il ne faudrait pas conclure de là que ce

¹ *Ia*, q.84, a.7, c.

² *In Ia*m, q.84, a.7.

³ *Ibid.*

retour n'est pas nécessaire s'il s'agit de la connaissance imparfaite; ce serait prêter à Aristote et à saint Thomas une conclusion universelle à partir de prémisses particulières, puisqu'ils affirment simplement qu'on ne peut penser sans les phantasmes. Ce qu'il faut dire, au contraire, c'est que moins notre connaissance est parfaite, plus elle a besoin de s'appuyer sur les phantasmes. En effet, étant donné que la connaissance intellectuelle est une opération immatérielle, c'est-à-dire une opération qui s'élève au-dessus des conditions corporelles, s'il arrive que, pour une certaine intelligence, l'intellection parfaite d'un objet reste dépendante du corps au point de ne pouvoir s'exercer sans le secours des phantasmes, à plus forte raison en sera-t-il ainsi de l'intellection imparfaite, puisque celle-ci comporte une moins grande élévation au-dessus des conditions matérielles. Du reste, cela est confirmé par l'expérience: plus notre connaissance est parfaite, plus elle se libère et se purifie des phantasmes; cependant elle ne s'en dégage jamais totalement.

6. *La nature de l'âme manifestée par son opération.*

a) *L'âme est d'une manière toutes choses.* — À la suite de ses considérations sur l'intelligence, Aristote, dans le but de résumer tout ce qu'il a dit de l'âme, affirme que celle-ci est, en un sens, toutes choses¹, affirmation que les scolastiques ont élevée au rang d'axiome: *anima est quodammodo omnia*. C'est manifestement par le moyen de la connaissance que l'âme est ainsi tous les êtres, comme Aristote l'explique: toutes les choses, dit-il, sont ou sensibles ou intelligibles; or la science aussi bien que la sensation est identique à son objet.

Cette identité cependant doit être expliquée. La science et la sensation s'identifient avec les choses parce que, comme les choses, elles sont en puissance ou en acte; la sensation et la science en puissance se disent par rapport à ce qui est connaissable en puissance; la sensation et la science en acte, par rapport à ce qui est connaissable en acte. Par où il faut entendre que la sensation et la science en acte sont les choses connaissables en acte; tandis que les facultés de l'âme, les sens et l'intelligence, ne sont pas les choses connaissables elles-mêmes, mais sont en puissance à leur égard. Bref, c'est dans la mesure où l'âme est apte à connaître toutes choses qu'elle est, en un sens, toutes choses, et c'est au moment de la sensation et de l'intellection qu'elle s'identifie d'une manière actuelle avec ce qu'elle connaît².

On trouve une affirmation de ce genre chez certains prédécesseurs d'Aristote: étant donné que la connaissance est une assimilation, Empédocle en concluait que l'âme connaît toutes choses parce qu'elle est composée des principes de toutes choses. Ainsi comprise, l'identité de l'âme et des choses se réalise sur le plan physique ou entitatif: l'âme connaît la terre, l'eau, etc., parce qu'elle est terre, eau, etc. Ce n'est pas ainsi qu'Aristote l'entend: c'est sur le plan intentionnel que se réalise l'identité de l'âme et

¹ *Op. cit.*, 431b20.

² Cf. S. THOMAS, *op. cit.*, n.788.

des choses. Si l'âme est toutes choses, dit-il, cela signifie ou bien qu'elle est les choses mêmes, ou bien qu'elle en est la forme. Mais elle n'est pas les choses mêmes, car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la forme de la pierre: c'est ainsi qu'on dit de l'intelligence qu'elle est la chose intelligée en tant que la forme de ce qui est intelligé est la forme de l'intelligence en acte. En d'autres termes, c'est par la même forme que l'intelligence et la chose intelligée sont en acte: de là leur identité.

b) *L'âme comparée à la main.* — Du fait que l'âme, grâce à ses facultés cognitives, est d'une manière toutes choses, Aristote conclut qu'il y a lieu de la comparer à la main. La main, dit-il, est un instrument d'instruments¹: en effet, elle tient lieu, chez l'homme, des organes grâce auxquels les animaux sont armés pour les nécessités de la vie. Ce que la nature a donné aux animaux, grâce à ces organes, l'homme se le procure par le travail de ses mains. Or, ce que la main lui est pour la fabrication des choses dont il a besoin, l'âme l'est à l'homme pour la connaissance de toutes choses: elle lui tient lieu de toutes les formes et lui permet d'être, en quelque sorte, la totalité de l'être, puisqu'elle est apte à recevoir toutes les formes: par son intelligence, l'homme peut recevoir toutes les formes intelligibles; par ses sens, toutes les formes sensibles².

c) *L'intelligence dépend des sens.* — C'est au moyen de l'intelligence et des sens que l'âme est toutes choses: par l'intelligence, elle devient tous les intelligibles; par les sens, tous les sensibles. Mais il importe d'interpréter ce dualisme comme il convient. Il ne faudrait pas croire, en effet, que l'intelligence se suffit à elle-même et que l'âme est toutes choses indépendamment du concours des sens. Voilà pourquoi Aristote affirme une fois de plus la dépendance de l'intelligence à l'égard des sens. Partant de ce fait que rien de ce que nous intelligeons n'a d'existence en dehors des grandeurs sensibles, il en conclut que nos intelligibles, aussi bien les entités mathématiques que les entités naturelles, n'existent que dans les formes sensibles. D'où il suit que sans le sens il est impossible soit d'acquérir une science nouvelle soit d'utiliser celle que l'on possède déjà; au moment de penser, il faut former un phantasme³.

Ce passage du traité de l'âme correspond à ce qu'Aristote enseigne dans les *Seconds Analytiques*⁴, là où il affirme qu'il y a deux manières d'acquérir la science, la démonstration et l'induction, lesquelles diffèrent l'une de l'autre en ce que la première procède de l'universel, tandis que la seconde procède des choses particulières. Mais comme la connaissance de l'universel ne peut s'obtenir que par l'induction, il s'ensuit qu'il est impossible d'acquérir la science des choses dont on n'a pas la sensation. Et cela est vrai même des choses abstraites: pour affirmer le principe universel que le tout est plus grand que sa partie, il faut d'abord percevoir quelque tout sensible. De là vient que celui qui est privé d'un sens est incapable d'acquérir la science relative à l'objet propre de ce sens.

¹ *Op. cit.*, 431a1.

² Cf. S. THOMAS, *op. cit.*, n.790.

³ *Op. cit.*, 432a3-10.

⁴ I, c.18, 81a38; S. THOMAS, *In I Posteriorum Analyticorum*, lect.30.

Comme on le voit, c'est l'importante question de l'origine des idées ou de notre connaissance intellectuelle qui se trouve touchée ici par Aristote. Nous ne tenons pas nos idées des formes sensibles subsistantes, comme le voulait Platon, car les formes des choses sensibles n'existent pas autrement que dans la matière, puisqu'on ne peut les concevoir, même universellement, sans la matière sensible¹.

Nous ne tenons pas davantage nos idées d'intelligences subsistantes, comme le voulait Avicenne, car alors notre intelligence ne dépendrait pas des sens pour connaître, ce qui est contraire à l'expérience: en effet, le défaut d'un sens nous prive de la science du sensible propre à ce sens; de plus, notre esprit ne peut, sans le concours des phantasmes, considérer actuellement ce qu'il a déjà appris et dont il a la science habituelle, ce qui explique l'impossibilité de penser advenant une lésion dans les organes des sens internes, imagination ou mémoire².

Nous ne tenons pas davantage nos idées de nous-mêmes, comme le veulent les partisans des idées innées, pour qui l'âme possède en elle-même la connaissance de toutes choses, mais une connaissance à laquelle fait obstacle l'union de l'âme et du corps; conformément à cette opinion, apprendre consiste uniquement à se souvenir, et pour ce faire les sens ne seraient d'aucune utilité. Cette opinion ne tient pas plus que les autres, car il est inconcevable que l'union de l'âme et du corps soit naturelle, et qu'en même temps elle soit un obstacle à l'intellection; il est inconcevable que, dans l'exercice de son opération la plus parfaite, l'âme trouve un obstacle dans le corps avec lequel elle tend naturellement à rester unie³.

STANISLAS CANTIN.

¹ Cf. S. THOMAS, *De Ver.*, q.10, a.6.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

La connaissance des premiers principes

UNE INTERPRÉTATION

La science est l'*habitus* des conclusions. Elle se définit donc par la démonstration. Or la démonstration est constituée de principes. Les principes sont donc connus antérieurement aux conclusions, et la science ne va pas sans une connaissance préexistante. Or cette connaissance des principes est en même temps une connaissance antécédente. D'où cette autre exigence «que les principes soient par quelque manière crus et connus plus encore que les conclusions». Ce qui revient à dire que la connaissance des principes doit être à la fois plus grande et plus certaine que celle des conclusions. De celle-ci à celle-là il existe un rapport d'effet à cause, et la cause est toujours supérieure à son effet. S'il arrive, comme c'est ici le cas, que le même nom soit attribué à tous les deux, il le sera davantage à la cause¹. La santé est désirable à cause de la vie, la vie est donc plus désirable que la santé. Une conclusion est obtenue et admise par la vertu de ses principes, c'est donc à ces derniers qu'il revient d'être mieux connus et plus crus. La connaissance des vérités premières est la plus pénétrante et la plus ferme, elle emporte avec elle tout ce que ce terme *connaissance* signifie de qualité et de perfection².

Comment nous possédons une telle connaissance, ou l'origine des premiers principes dans notre intelligence, tel est le problème que nous entendons étudier. Ou plus exactement, nous nous proposons de reprendre la solution qu'en a donnée Aristote, et de montrer qu'elle en est une de juste milieu entre le sensualisme et l'innéisme. Saint Thomas et ses commentateurs, en particulier Cajétan et Jean de Saint-Thomas, ne l'ont pas comprise autrement. Nous mettrons donc en lumière la justesse de leur interprétation comme la pénétration de leurs développements. Nous verrons qu'ils se sont appliqués à scruter les implications de la position initiale, au point de nous donner à eux tous une véritable synthèse. Nous essaierons donc de la reconstituer en prenant pour base de nos recherches le dix-neuvième et dernier chapitre du second livre des *Seconds Analytiques*.

Quand on songe à l'antériorité des principes sur la démonstration, il peut surprendre que le Philosophe ait reporté jusque là la considération de notre problème. Mais, à vrai dire, ces *Seconds Analytiques* sont le traité de la démonstration. Sans explications sur la nature des principes,

¹ À condition que le nom soit attribué d'une manière univoque à la cause et à l'effet.

² *Seconds Analytiques*, I, c.2, 72a25.

sur leur nécessité et leur diversité, la démonstration eût été inintelligible. Aristote n'a donc pas manqué de les donner dès le début, ni d'y revenir dans le cours de son traité. Mais de quelque manière que la connaissance de ces vérités indémonstrables fût en nous, il faut reconnaître que cela n'affectait point la démonstration dans sa substance. Les *Analytiques* pouvaient difficilement se fermer sans une réponse à cette question, mais il n'allait pas contre l'ordre de doctrine qu'elle apparût en leurs dernières pages¹.

Aristote fait d'abord mention de difficultés préliminaires dont la dernière—mais qui sera discutée la première—est la suivante: on peut se demander «si les *habitus* qui nous font connaître les principes ne sont pas innés mais acquis, ou bien sont innés mais d'abord latents» (99b25). Et l'innéisme est aussitôt déclaré absurde pour cette raison que nous aurions en nous la connaissance de vérités qu'en fait nous ne laisserions pas d'ignorer. Qui donc soutiendrait qu'une connaissance obtenue par démonstration puisse être en nous à notre insu? C'est pourtant ce qu'on affirme de la connaissance des principes alors même qu'elle est plus précise, plus déterminée et plus certaine. La certitude est en ceci que celui qui sait, sait non seulement qu'il en est ainsi mais qu'il ne peut en être autrement. Connaître avec certitude la vérité du principe ne va pas sans admettre avec entière détermination la fausseté de sa négation. «...Celui qui a la science au sens absolu doit être inébranlable»². Et la condition en est qu'il soit tout aussi fixé sur la vérité des principes que sur la fausseté de leurs opposés. Comment pourrait-il l'être sans en être conscient? La connaissance des principes est incompatible avec cet état latent, «il est clair ...que les principes ne peuvent se former en nous alors que nous n'en avons aucune connaissance, ni aucun *habitus*» (99b31).

Si les principes ne sont point un don de la nature, il faut conclure, dit Aristote, à la nécessité de quelque puissance susceptible de nous les faire acquérir. «...Sans pourtant, ajoute-t-il, que cette puissance soit supérieure en exactitude à la connaissance même des principes» (99b33). Remarquons tout de suite la double affirmation: le fait d'une connaissance préexistante, et la supériorité de la connaissance des principes. Ainsi formulée elle contient tout, elle équilibre tout, elle résout entièrement le problème qui se pose et qu'Aristote ne pose pas d'une façon plus explicite.

Il s'agit en effet de reconnaître une connaissance préexistante puisque le principe est une proposition universelle et qu'il ne saurait être dans la réalité sous cet état même de proposition universelle. Il devra donc s'acquérir par l'intermédiaire d'une connaissance immédiatement en contact avec la réalité dans ce qu'elle a d'individuel et de concret. Mais voilà ce qui paraît impossible. Cette connaissance prérequis ne joue-t-elle pas un rôle similaire à celui des principes par rapport à la démonstration? Dans l'affirmative, il faut admettre qu'elle est la cause de la certitude des

¹ «Et ideo ad scientiam quae est de demonstratione, utile est ut sciatur qualiter prima principia cognoscantur».—S. THOMAS, *In II Posteriorum Analyticorum*, lect.20, n.2.

² *Sec. Anal.*, I, c.2, 72b4.

principes, et qu'il existe donc une connaissance plus certaine que celle des principes. Telle est la difficulté où nous nous jetons à déclarer que les principes sont acquis. Il s'agit donc de comprendre comment la double affirmation d'Aristote n'est nullement contradictoire, comment elle n'est point tiraillement entre des inconciliables.

Cette connaissance préalable n'est autre que la connaissance sensible. C'est un genre de connaissance qui se trouve chez tous les animaux, l'homme y compris, et c'est à les considérer tous que la pluralité et la diversité des opérations sensorielles apparaissent le plus manifestement. Il va de soi, en effet, qu'elles se connaissent d'autant mieux qu'elles sont plus nettement séparées. Or, justement, tous les animaux n'ont pas toutes les facultés sensibles. On peut même établir chez eux une hiérarchie de perfection selon qu'ils ont plus de ces facultés et des facultés de plus en plus libérées de la présence *hic et nunc* du singulier matériel. Il suffira donc de les réunir en un même sujet, l'homme, pour leur assigner la fonction d'intermédiaire entre la perception de ce singulier et la possession de l'universel.

La première partie de l'exposé d'Aristote se présente assez simplement. Elle nous fait d'abord connaître les deux premiers groupes d'animaux. Le sens est cette faculté de discrimination des sensibles «que l'on appelle la perception sensible». Or chez les plus infimes des animaux il n'y a rien de plus que cette perception. Si l'on parlait d'elle comme d'une impression, il faudrait ajouter aussitôt que cette impression ne se fixe pas, qu'elle ne dure pas. Elle est liée à la présence de l'objet actuellement senti. Ces animaux ne sentent ce qu'ils sentent qu'à l'instant où ils le sentent. Et c'est la supériorité d'un second groupe que de posséder la mémoire. Ceux-ci peuvent retenir une perception bien sentie, une sensation bien imprimée. L'impression demeure et persiste au point qu'avec la mémoire il y a dans l'âme connaissance «*praeter sensum*», non pas contre le sens, ni sans lui, mais au delà de lui.

Signalons que d'après saint Thomas, sur un passage parallèle de la *Métaphysique*, il faut voir dans ces deux groupes d'animaux ceux qui ne sont pas doués de locomotilité et ceux qui le sont. Il pose en effet que la mémoire en est une condition essentielle. C'est que le déplacement de l'animal procède d'une intention et que cette intention est liée à la présence d'une image. Sans mémoire, il faudrait que la sensation continue d'être actuelle aussi longtemps que dure le mouvement. Ou, inversement, il faudrait que le mouvement cesse avec la sensation elle-même. Comme si l'agneau devait bêler tant que le loup n'est pas parvenu jusqu'à lui, ou comme si le loup devait s'arrêter dès que l'agneau cesse de bêler. Pour que l'animal qui perçoit à distance puisse atteindre ce qui lui est utile ou fuir ce qui lui est nocif, la mémoire doit lui permettre de maintenir son intention en conservant la présence même du sensible¹.

Enfin, et parmi les animaux qui ont la mémoire, Aristote fait la distinction entre les hommes et les brutes. Distinction qu'il fonde sur le *γίνεσθαι*

¹ S. THOMAS, *In I Metaphysicorum*, lect.1 (ed. CATHALA), n.10.

λόγον qui, au point de perfection où il peut conduire à la connaissance proprement intellectuelle, est assurément propre aux hommes. Saint Thomas a donné de cette expression la traduction la plus large en même temps que la plus radicale en la présentant comme le fait de discourir et de raisonner sur les singuliers qui sont enregistrés dans la mémoire. C'est en effet le plus clair de ce chapitre que la connaissance intellectuelle doit sortir comme de sa source première de la capacité de comparer et de rassembler, de rapprocher et de grouper des singuliers. C'est ainsi que l'on conçoit *homme* après avoir perçu telle ressemblance de Socrate, de Platon et de Callias. C'est ainsi qu'on en vient à concevoir universellement que tel remède guérit la fièvre pour avoir constaté qu'il a guéri Socrate, Callias et bien d'autres.

Il n'est pourtant pas facile de pénétrer les développements de cette idée générale. Une phrase en particulier, celle qui débute à la ligne 100a6, tient pour ainsi dire la clef de tout le chapitre :

Ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης.

Mais il faut ajouter qu'elle est la phrase litigieuse par excellence, la pierre d'achoppement des traducteurs et des interprètes. Elle met vraiment en question les deux points les plus importants. Il s'agit d'abord de savoir si l'expérience atteint l'universel, si elle peut être assimilée, purement et simplement, à la connaissance de l'universel. Une difficulté textuelle y invitant, la plupart des auteurs ont porté à ce premier point une minutieuse attention. Il s'agit en outre de déterminer quelle est au juste l'intention d'Aristote. La connaissance intellectuelle dont il entreprend d'exposer l'élaboration est-elle connaissance d'un incomplexe ou connaissance d'un complexe? Veut-il décrire la formation des idées ou notions, ou l'acquisition des propositions et principes? Il est certain qu'Aristote annonce dès le début qu'il traitera des principes, tout comme à la fin il oppose à la science cet *habitus* qu'il appelle l'intelligence et dont la fonction est de dire le vrai au sujet des principes. Mais des deux exemples cités un peu plus haut, il faut admettre que le second est une addition de saint Thomas; le texte d'Aristote paraît toujours viser les simples notions. Les auteurs ont donc généralement ignoré ce dernier problème. Ils ont pris pour acquis que le Philosophe voyait les principes dans les notions elles-mêmes. Les analyses qui vont suivre tenteront donc d'arracher à cette phrase ses secrets. Mais elles l'aborderont sous forme de discussion d'abord avec la traduction de M. Tricot, puis avec l'interprétation du R. P. Le Blond. Nous avons cette confiance qu'elles vaincront ainsi la concision d'Aristote, tout autant que la sobriété de saint Thomas.

M. Tricot:

«Et c'est de l'expérience à son tour (c'est-à-dire de l'universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité

et qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers) que vient le principe de l'art et de la science, de l'art en ce qui regarde le devenir, et de la science en ce qui regarde l'être».

Sur le premier point, la difficulté textuelle déjà signalée réside dans la signification d'un tout petit η , intercallé dès la première ligne entre l'expérience et l'universel. D'une façon très catégorique, M. Tricot choisit de lui assigner une fonction explicative: 1° il le traduit par *c'est-à-dire*; 2° il met entre parenthèses tout ce qui est dit de l'universel. L'universel expliquerait donc l'expérience, ou, tout au moins, l'expérience ne s'expliquerait pas sans l'universel. Ce qui est reconnaître que l'expérience atteint l'universel. Or de cela il est certain qu'il y a preuve chez Aristote. Quelques lignes plus loin, en effet, ce dernier croit devoir clarifier son premier exposé, et ce sur quoi il insiste, c'est précisément sur ceci que le sens est capable d'une saisie de l'universel. L'homme Callias, dit-il, ne tombe pas sous le sens sans que la sensation n'atteigne l'homme même (100a19). Ce que saint Thomas précise en disant que le sens ne connaît pas seulement Callias en tant que Callias, et Socrate en tant que Socrate; mais il connaît aussi Callias en tant qu'il est cet homme, et Socrate en tant qu'il est cet homme. Puis il en donne la raison la plus profonde: si le sens n'appréhendait que cela même qui tient à la particularité, et nullement la nature universelle dans le particulier, il ne serait pas possible que l'appréhension du sens cause en nous la connaissance de l'universel (n.14). À moins donc de soutenir que l'intelligence atteint d'emblée l'universel, il faut reconnaître au sens la capacité de rassembler les singuliers autour de cette raison commune qu'il atteint en chacun d'eux de la façon la plus concrète.

Lors donc que M. Tricot assigne à sa parenthèse sur l'universel d'expliquer l'expérience, il entend l'universel connu par le sens, l'universel tel qu'il est saisi par l'expérience dans la multiplicité des cas particuliers. Il lui est alors possible de soutenir que de l'expérience ou de l'universel vient le principe. Car le principe sera justement «la notion elle-même, dégagée de la multiplicité des cas particuliers». Une note le précise:

«En résumé, trois étapes dans le développement de la sensation à la science: la mémoire, persistance de la sensation; l'expérience, qui fournit le point de départ de la notion universelle; la notion elle-même, dégagée de la multiplicité des cas particuliers, et qui est le principe de l'art, s'il s'agit de l'action, et de la science, s'il s'agit de la connaissance de la réalité»¹.

Si M. Tricot a raison de distinguer une double atteinte de l'universel, la traduction qu'il fait de notre texte ne gagne rien en exactitude. Il se trouve même que la note et la traduction se contredisent manifestement. Comment, en effet, Aristote présente-t-il l'universel ici même à la ligne 100a6? Telle est bien la question. Or il indique que l'universel n'existe pas en dehors des singuliers: «comme une unité... qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers», mais au point de vue de la connaissance il le dit «en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors

¹ J. TRICOT, *Aristote, Organon*, T.IV, pp.244-245, 100a6-10, et note 5.

de la multiplicité». Ce qui empêche, et très nettement, d'y voir l'universel tel qu'il est saisi par le sens ou l'expérience. M. Tricot traduit fort bien le τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, mais sans se rendre compte que du même coup le ἡ ne peut plus avoir le sens de *c'est-à-dire*. L'universel dans l'âme comme un en dehors du multiple, c'est exactement ce qu'il présente comme troisième et dernière étape dans le processus qui mène de la sensation à la science. Et c'est bien la troisième, car la connaissance de l'universel suppose l'expérience, comme l'expérience suppose la mémoire. Mais, c'est encore un point à déterminer, cette étape n'est pas la dernière.

De fait, il n'est pas question que la science, ou, plus exactement, la connaissance du principe suive immédiatement l'expérience. Le texte dit trop clairement que le principe vient de l'universel. Et cela montre tout aussi clairement que le principe n'est pas l'universel. M. Tricot commet cette erreur de bloquer sous le terme aristotélicien d'*universel* et la notion et le principe. La notion, le principe, l'universel, c'est à ses yeux une seule et même chose. Pour que le principe vînt de l'universel tout en étant l'universel, et sans que la connaissance rationnelle fût identifiée à la connaissance expérimentale, il n'y avait vraiment qu'à distinguer la double saisie possible de l'universel. Mais puisque l'universel est ainsi défini qu'il est déterminément objet de connaissance rationnelle, il est absolument commandé par le texte de dissocier l'universel et le principe. L'universel devient alors et uniquement la notion, tandis que le principe demeure ce qu'il était tout au long des *Analytiques*: une proposition, un complexe mettant en jeu des notions. On comprend ainsi que la connaissance du principe n'aille point sans la connaissance des notions, et que celle-ci soit bien une étape et non pas le terme du processus en question.

Le Père Le Blond:

«De l'expérience, ou de ce fait, qui s'arrête et demeure dans l'âme l'universel, ou l'un dans le multiple qui se retrouve le même dans chaque objet, suit le principe de l'art ou de la science, l'art qui regarde le devenir, la science qui a pour objet l'être»¹.

Ici encore il faut lire une note, mais contrairement à celle de M. Tricot, c'est une note qui correspond à la traduction et qui entreprend de la justifier. C'est d'ailleurs le seul avantage que le P. Le Blond ait sur M. Tricot. Selon lui, en effet, et bien des auteurs seraient de son sentiment, il ne peut être question dans le présent texte de séparer l'expérience et l'universel. Le ἡ ne distingue pas l'une et l'autre, il explique l'une par l'autre. Mais la distinction très juste par ailleurs, que faisait M. Tricot entre la double saisie possible de l'universel, ne paraît pas être venue à l'esprit du P. Le Blond. Si le sens saisit l'universel, il faut simplement dire que l'expérience est la connaissance de l'universel. Mais celle-ci n'est rien d'autre que la connaissance du principe, rien d'autre que la science elle-même. Le P. Le Blond a donc cette logique d'identifier l'expérience et la science.

¹ J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1939, pp.128-146, et note de la p.129.

Or, saint Thomas écrit : «Ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius ex universali quiescente in anima (...)—ex hoc igitur experimento, et ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae». Avec cet «aut etiam ulterius», dit notre auteur, saint Thomas commente Aristote par Aristote, c'est-à-dire qu'il s'appuie sur le premier livre de la *Métaphysique* «où la distinction entre l'expérience, qui reste particulière, et la science et l'art, qui sont réellement universels, est affirmée de façon nette». Et le plus grave peut-être, c'est qu'il minimise le rapprochement entre sensibilité et intelligence, qu'il détruit «la saveur 'sensualiste' du morceau» qui est pourtant indéniable.

Nous ne reprendrons pas les critiques que nous formulons déjà contre les explications de M. Tricot. Nous ajouterons tout juste pour bien marquer que c'est l'intelligibilité même du morceau que détruit l'interprétation du P. Le Blond. Et d'abord une simple question. Pourquoi donc cet élément du texte : τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά n'apparaît-il pas dans sa traduction ? C'est bien parce qu'il s'agit de la connaissance de l'universel comme unité en dehors du multiple que cette connaissance ne se laisse pas réduire à l'expérience.

Mais il y a surtout ceci que le P. Le Blond supprime presque totalement la diversité des connaissances dont Aristote entend exposer l'origine les unes à partir des autres. D'où vient le principe ? voilà ce que se demande le Philosophe. Le P. Le Blond reconnaîtrait que de la façon la plus éloignée il vient de la sensation. Il reconnaîtrait aussi qu'il vient de la mémoire puisque la mémoire provient elle-même de la sensation. Mais à ce point s'arrêteraient ses investigations. D'abord parce que tout son exposé fait foi que la saisie des principes est pour lui une seule et même chose que la connaissance des universels¹. Or celle-ci est le fait même de l'expérience. C'est donc l'expérience qui est connaissance des principes, et, strictement, cette dernière doit suivre la mémoire. Comment donc peut-il entendre sa propre traduction : «De l'expérience... l'universel... suit le principe» ? Le principe peut-il suivre de lui-même ? c'est le moins que l'on puisse demander. Le P. Le Blond ne dit pas autre chose que ceci : de l'expérience qui est connaissance de la notion universelle suit la connaissance du principe qui est toujours la notion universelle. C'est enlever toute signification à la particule *ἐκ* que le Philosophe pose et repose devant chacun des termes : sensation, mémoire, expérience, universel. D'où vient le principe ? Il vient, doit-on dire, de la sensation, de la mémoire, de l'expérience, de l'universel. Comprenant que chacune de ces connaissances présuppose la connaissance précédente sans jamais être identique à elle. Telle est l'interprétation que nous croyons devoir accepter. C'est celle-là même qu'il nous paraît nécessaire de lire en saint Thomas.

Que saint Thomas voit le principe dans une proposition, cela ressort, il nous semble, de l'exemple qu'il donne comme principe, et spécialement comme principe d'art. Mais le principe d'art est ce qui règle l'action de

¹ «La réponse de fait, l'essai d'explication de la saisie des principes, de la connaissance des universels...»—*Ibid.*, p.146.

l'artiste, et nous ne voyons pas comment une notion simple pourrait constituer une telle règle. Ce n'est pas la notion de fièvre, ni la notion de telle herbe qui dirige l'opération du médecin; c'est plutôt le rapprochement de ces deux notions dans la proposition qui énonce: telle espèce d'herbe guérit la fièvre. «*Hoc accipitur ut quaedam regula medicinae*». Mais en parlant de l'universel, l'exemple est tout au contraire celui d'un incomplexe, d'une certaine nature. C'est l'homme, c'est la nature humaine dans laquelle Socrate et Platon sont semblables. Cet universel est reçu de l'expérience, et «*ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae*». Si l'universel avait été le principe, n'eût-il pas fallu dire: «*et tale universale per experimentum acceptum est in anima id quod est principium artis et scientiae*»? Chez saint Thomas, comme chez Aristote, le «*ex*» ne peut que montrer la distinction entre ce qui provient et ce d'où il provient. Puis il ajoute: si cet universel concerne l'action (*puta circa sanationem vel agriculturam*), il appartient à l'art; s'il concerne le nécessaire (*puta circa numeros et figuras*), il revient à la science. Mais tout cela s'entend encore et plus encore des notions, car, à ce point de vue, il est certain que les principes reviennent à l'art ou à la science par les notions mêmes qu'ils engagent. Et pour toutes ces raisons nous n'hésitons pas à conclure que saint Thomas a très nettement distingué le principe-proposition de l'universel-simple notion.

Nous avons vu plus haut comment il distinguait l'expérience de l'universel en repos dans l'âme. En celui-ci saint Thomas voit manifestement la connaissance de l'universel proprement dite: «*Quod quidem universale dicitur esse quiescens in anima; in quantum scilicet consideratur praeter singularia, in quibus est motus. Quod etiam dicit esse unum praeter multa, non quidem secundum esse, sed secundum considerationem intellectus, qui considerat naturam aliquam, puta hominis, non respiciendo ad Socratem et Platonem*» (n.11). Il suffit de rappeler que le sens n'atteint la nature commune que dans les singuliers: cet homme qui est Socrate, cet homme qui est Platon, pour admettre aussitôt que proprement et par soi l'expérience ne peut être la connaissance de l'universel. Distinction de l'expérience et de l'universel, distinction de l'universel et du principe, et la connaissance du principe suppose la connaissance de l'universel, comme cette dernière supposait elle-même la connaissance expérimentale.

Le texte capital étant ainsi établi, nous allons maintenant reprendre certains points susceptibles de nous délivrer une plus large compréhension de l'ensemble. Disons, en gros, que nous envisagerons tour à tour la formation de l'universel et l'acquisition des principes. La considération de celle-ci montrera d'ailleurs jusqu'à quel point il était indispensable de bien traiter de celle-là.

Nous aborderons le premier point par la question suivante: quel est ce sens dont Aristote nous dit qu'il est capable de saisir l'universel? Les *Analytiques* restent muets, mais le traité *De l'Âme* et la *Métaphysique* l'identifient à la cogitative. Au premier endroit, saint Thomas déclare que le sensible par accident ne pourrait être dit tel s'il n'était proprement

connu par quelque puissance cognitive du sujet sentant. C'est ainsi que l'universel appréhendé par l'intelligence est un sensible par accident à condition d'être appréhendé au moment même où la chose est sentie. Mais, ajoute-t-il, si l'universel est simplement appréhendé «in singulari», cette appréhension ne relève point de l'intelligence mais de la cogitative. Car la cogitative, qui est une puissance sensitive, participe en quelque sorte à l'intelligence à laquelle elle est jointe dans l'homme. Elle ne saisit pas seulement l'individu comme principe ou terme de quelque action, mais elle l'atteint aussi dans sa ressemblance avec d'autres individus¹.

Où l'on discerne que la cogitative est pour ainsi dire la faculté de l'expérience. C'est l'affirmation de saint Thomas au début de la *Métaphysique*. L'expérience est à la cogitative ce qu'est l'habitude à la mémoire chez les animaux, et ce qu'est l'art ou la science à la raison proprement dite. Car la cogitative est aussi appelée *raison* mais *raison particulière*, parce que d'une part elle est capable de rapprochement, et que d'autre part ce sont les singuliers ou images individuelles qui font l'objet de ses rapprochements².

En quoi nous rejoignons le rôle de l'expérience tel qu'il est si bien décrit dans les *Analytiques*. Il s'agit, en effet, et avec la raison, d'en arriver à un universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité et du mouvement. L'expérience est ce pont entre la singularité, le multiple et le mouvant où réside l'universel, et cet état d'universalité, d'unité et de stabilité sous lequel l'intelligence le considère. Il faut à cette fin que la cogitative touche à l'universel dans les singuliers, mais il faut surtout qu'elle rapproche les singuliers précisément sur ce point où, selon l'expression d'Aristote, ils lui paraissent indifférents ou indifférenciés. La répétition des actes de la cogitative en même temps que les groupements qu'elle opère au sein des singuliers ont donc pour effet de mettre fin aux fluctuations et mutations extérieures, de voiler la multiplicité et la diversité, d'unifier et de stabiliser les singuliers tout au profit de la connaissance d'un universel. L'arrêt dans l'âme de l'universel ne peut se faire sans que les singuliers eux-mêmes aient été fixés. «C'est ainsi que, dans une bataille, au milieu d'une déroute, un soldat s'arrêtant, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que l'armée soit revenue à son ordre primitif: de même l'âme est constituée de façon à pouvoir éprouver quelque chose de semblable» (100a12).

Dans ces dernières paroles d'Aristote, saint Thomas a vu une insinuation et peut-être même une affirmation de la nécessité de l'intellect agent. En tenant compte du traité *De l'Âme*, dont les *Analytiques* résument ici la doctrine, n'était-il pas tout logique d'identifier à l'intellect possible cette puissance de l'âme à éprouver, à subir quelque chose de semblable. Mais c'est de l'intellect agent et non point du sens que l'intellect possible subit l'action. S'il revient à ce dernier de devenir tout intelligible, il ne peut revenir qu'à un autre intellect de rendre tout intelligible, de produire tout intelligible. Mais sans discuter cette doctrine de l'intellect agent—ce qui

¹ In II de Anima, lect.13 (ed. PIROTTA), n.396-398.

² In I Metaph., lect.1, nn.15-16.

nous mènerait fort loin, on le devine—, qu'il nous suffise de présenter le rapport de cet intellect à l'expérience tel qu'il est exposé par Cajétan dans son commentaire sur les *Posteriora*¹.

Selon Cajétan, il faut considérer comme des extrêmes les particuliers en dehors de l'âme et le concept universel de l'intelligence, et bien voir que le passage d'un extrême à l'autre ne peut s'effectuer sans intermédiaires. Les singuliers sensibles sont intelligibles en puissance et en puissance très éloignée, de sorte que l'action de l'intellect agent ne peut s'exercer sur eux de façon immédiate ou directe. Il appartient donc à des opérations antérieures de les dépouiller graduellement de leurs conditions matérielles, et de chacune de ces opérations on peut dire qu'ils sortiront plus spiritualisés et plus proches de l'intelligibilité. Or l'expérience est l'intermédiaire ultime et suprême, et c'est d'elle, plus que de tout autre intermédiaire, que dépend la conception de l'universel. D'où la nécessité pour son objet d'être très semblable ou tout au moins le plus semblable (*simillimum*) à ce qui sera le terme de tout le processus. L'objet de l'expérience, c'est d'une certaine manière un quasi-universel, un universel confus. Or cet universel confus a sa cause dans la fonction unificatrice de la cogitative, et l'on comprend que vis-à-vis l'action de l'intellect agent il sera une matière d'autant mieux disposée, un instrument d'autant plus proportionné que, sur ce qui est formellement la même chose, les actes de la cogitative auront été plus nombreux et ses retours plus fréquents.

De quoi Cajétan apporte trois signes ou preuves: 1° Ce qui empêche l'usage de la raison chez les enfants, c'est que les actes de la cogitative ne se fixent pas, ne se figent pas, pourrait-on traduire, puisqu'il en voit la raison dans l'excès d'humidité (*propter abundantiam humidi fluentis*) dans leurs organes sensoriels. 2° Nous-mêmes, nous sommes souvent incapables de fixer la fine pointe de notre intelligence sur un universel limpide, faute d'appuis, faute de conversions renouvelées aux particuliers. 3° Enfin, n'est-il pas admis par tous les philosophes que la disposition des phantasmes influe sur la qualité même de l'intellection? Tout cela montre le rôle de la cogitative en même temps qu'il établit l'extrême importance, l'indispensabilité absolue de l'expérience.

Nous retiendrons donc que les universels sont principalement acquis par l'abstraction de l'intellect agent, mais puisque la nécessité de les abstraire vient justement de ce que nous sommes en contact immédiat avec des réalités singulières, il faudra toujours considérer l'abstraction comme étant le résultat d'une suite d'opérations sensitives sur ces mêmes réalités singulières. À tel point que pour rendre l'abstraction possible, le sens, la mémoire et l'expérience paraîtront en quelque manière ce qui cause et ce qui produit en nous l'universel lui-même.

Pour ce qui est maintenant de l'acquisition des principes, la difficulté principale paraît être de préciser de quelle manière le principe vient de l'universel. Dans le texte étudié plus haut, on a peut-être remarqué qu'il

¹ CAJÉTAN, *In II Post. Anal.*, c.13.

ne figure pas d'intermédiaire entre l'universel et le principe, entre la notion qui est simple et la proposition qui est complexe. Faut-il y voir une affirmation à l'effet que les notions étant formées et connues, l'intelligence a ce pouvoir de les composer ensemble, de connaître les principes, et de donner à ces derniers le plus ferme assentiment. Ce qui reviendrait à dire que l'intelligence présuppose la connaissance sensible expérimentale pour la formation de ses notions, mais qu'elle se passe de connaître d'une manière sensible et surtout singulière la vérité qu'elle érige en principe et qu'elle exprime en proposition universelle. La nécessité de l'expérience ne s'étendrait pas au delà de l'acquisition des termes; l'intelligence jouirait de la plus entière autonomie en tout ce qui regarde le principe lui-même.

Il faut admettre qu'une telle hypothèse peut facilement se couvrir de l'autorité de saint Thomas. Que l'on en juge par les textes suivants:

Ex ipsa enim natura animae intellectualis, convenit homini quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte et simile est in caeteris¹.

Id quod per sensum in nobis acquiritur non infuit animae ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus sua parte, sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus².

Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc, quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia³.

À l'intellect agent près, ce dernier texte n'est-il pas une simple reprise des *Analytiques* à la ligne 100a6? Et l'impression qu'il laisse, tout comme les deux autres, c'est qu'il suffit de l'intellect agent et de sa lumière pour que l'intelligence puisse composer ou diviser les termes, et connaître ainsi les principes.

L'hypothèse était si plausible qu'elle a trouvé preneur. Cajétan l'attribue à un certain Andreas⁴. Mais il entreprend aussitôt de le réfuter sous la forme que voici. L'expérience, soutient-il, n'est pas seulement une connaissance incomplète, elle peut tout aussi bien être une connaissance complexe. Aristote, dans la *Métaphysique*, fait sortir de l'expérience le principe d'art selon lequel *tel remède guérit telle maladie*. Or les singuliers par le rapprochement desquels il est possible d'atteindre à cette règle sont eux-mêmes des complexes: ce remède a guéri Socrate de telle maladie, etc... Où il apparaît que l'expérience sert ici la connaissance intellectuelle pour autant qu'elle est elle-même une connaissance complexe. Et c'est une première preuve d'autorité contre l'opinion d'Andreas⁵.

Cette opinion ne résiste pas davantage à la réflexion. Il est vrai que les termes étant composés la proposition est évidente par elle-même.

¹ *Ia IIae*, q.51, a.1.

² *Contra Gentes*, II, c.83: «Praeterea id quod...»

³ *In IV Metaph.*, lect.6, n.599.

⁴ ANDREAS [?], *I Metaph.*, q.5, cité par CAJÉTAN, *In II Post. Anal.*, c.13.

⁵ La seconde viendra plus tard avec l'induction.

(Nous ne manquerons pas d'insister là-dessus un peu plus loin.) Il faut néanmoins poser quelque chose qui pousse et détermine l'intelligence à faire telle composition plutôt que telle autre. Tout spécialement peut-être lorsque les mêmes termes permettent des compositions diverses. Quel usage, pour ainsi parler, ferions-nous de ces termes si nous n'étions mus par notre expérience sensible? N'avons-nous pas constaté ceci que la possession des concepts de bien des termes ne nous a pas donné pour autant la connaissance des principes qui en sont constitués? Notre auteur avoue, par exemple, que le principe: *si de choses égales on retranche des choses égales, les restes sont égaux*, lui est longtemps demeuré inconnu alors même qu'il savait ce qu'est l'égal, ce qu'est le reste et ce que c'est que soustraire. La seule connaissance des termes n'est donc pas déterminante à la formation de la proposition qui est principe. Et si le Philosophe ne pose point d'autre déterminant que le sens, c'est que la connaissance sensible, l'expérience, est elle-même une connaissance complexe. Selon Cajétan, il est donc assuré que l'on ne passe pas simplement des notions aux principes, mais que la découverte de ces derniers exige à son tour une connaissance expérimentale dont les objets, en plus d'être des objets particuliers, ont encore cet autre caractère d'être des objets complexes.

Ces explications de Cajétan, toutes justes qu'elles sont, appellent une remarque de grande importance. Il faut voir, en effet, que l'expérience nécessaire à la connaissance des principes ne se laisse point enfermer dans les limites de la connaissance sensitive. Nous avons déjà dit que l'expérience relève de la cogitative, mais l'on se souviendra que notre attention, à ce moment, se portait uniquement à la formation des universels, des notions. Or le problème n'est pas entièrement et exactement le même s'il s'agit de l'acquisition des universels que s'il s'agit de l'acquisition des principes. La connaissance expérimentale des particuliers complexes demeure toujours liée à la cogitative, mais il serait faux de croire qu'elle appartient à cette faculté d'une manière exclusive.

Il est clair en effet qu'antérieurement à la formation des universels, il ne saurait y avoir d'eux qu'une connaissance expérimentale sensitive. Avant que d'avoir la notion d'homme, je ne pouvais avoir que des images d'hommes, et j'en restais au plan des singuliers qui par eux-mêmes n'offrent point de prise à l'intelligence. La connaissance de Socrate, par exemple, ne peut être qu'une connaissance par image, même si cette image est celle de cet homme Socrate. L'homme est objet d'intellection, mais Socrate ou cet homme Socrate n'est proprement qu'un objet de perception. L'expérience qui précède la connaissance des notions n'est donc rien d'autre qu'une collection d'images recueillie par la cogitative.

Il y a plus que cela dans l'expérience qui contribue à la connaissance des principes. À ce qu'il nous semble, il y a ceci de plus que les particuliers complexes, à la différence des particuliers incomplexes, présentent une authentique intelligibilité.

N'est-ce pas ce qu'il faut voir dans la doctrine de saint Thomas sur la connaissance des singuliers par l'intelligence? De fait, et tout en posant

qu'il n'est pas intelligible, saint Thomas ne refuse pas totalement au singulier d'être atteint par l'intelligence; il lui laisse d'être connu par elle d'une connaissance indirecte, par réflexion ou conversion à l'image qui le représente. À nier cette connaissance, affirme saint Thomas, il devient impossible d'expliquer la capacité de l'intelligence à former une proposition telle que *Socrate est homme*¹. Et qui niera que la proposition ainsi formée ne dise quelque chose à l'intelligence, qu'elle ne soit l'expression d'une réalité intelligible? Poussons même la proposition singulière à ce qui paraît bien être son extrême limite: *Socrate est Socrate*, et *Socrate n'est pas Platon*. Ni Socrate, ni Platon ne sont proprement des intelligibles, mais l'intelligence n'en forme pas moins des propositions toutes chargées de signification puisque la première pose l'identité de Socrate avec lui-même, et la seconde, sa division de Platon. Où l'on voit que l'intelligibilité des propositions singulières a sa vraie raison dans la composition même des singuliers comme dans la mise en branle de notions déterminées. Le particulier complexe que le sens ou la cogitative jugeait d'une façon fort imparfaite et confuse, l'intelligence est en mesure d'en faire son propre objet, de se le dire et de se l'exprimer par elle-même et pour elle-même.

Et l'expérience ne se nourrit plus seulement d'images, mais encore et surtout de propositions singulières. La preuve en est que saint Thomas parlant de cette expérience qui mène à la connaissance d'un principe, assigne à la raison de rapprocher des particuliers qui sont bel et bien exprimés en des propositions: «*Putā quamdiu medicus consideravit hanc herbam sanasse Socratem febrientem, et Platonem, et multos alios singulares homines, est experimentum*» (n.11). Et comme pour nous assurer que c'est bien la même raison qui connaît les particuliers et le principe, il ajoute que la raison ne demeure point dans cette expérience des particuliers mais qu'elle s'élève jusqu'à la règle commune au point de considérer celle-ci sans ceux-là. Ce qui permet d'affirmer avec certitude que l'expérience des particuliers complexes ne se laisse pas réduire à une connaissance purement et exclusivement sensitive.

Mais il est tout aussi vrai que la connaissance rationnelle ne saurait la définir à elle seule. Car l'intelligence pour tous les singuliers mis en cause — qu'ils soient désignés d'un nom propre ou d'un nom commun affecté du démonstratif — a nécessairement besoin du sens et de la cogitative. Il en est ainsi pour la formation d'une seule proposition singulière, et cette nécessité se maintient avec l'expérience. Comment en effet l'intelligence pourrait-elle rassembler des propositions singulières si les singuliers qu'elles impliquent n'étaient d'abord rassemblés par la faculté qui les atteint proprement? Pour rapprocher deux propositions dont l'une énonce que *tel remède a guéri Socrate de telle maladie*, et l'autre, que *tel remède a guéri Platon de telle maladie*, ne faut-il pas que la cogitative fasse le rapprochement non seulement de Socrate et de Platon, mais de ce remède qui a guéri l'un et de celui qui a guéri l'autre, comme de cette maladie dont souffrait le premier et de celle dont le second était atteint? Ce n'est pas que

¹ *Ia*, q.86, a.1.

nous limitons la cogitative à la seule saisie comme au seul rapprochement des singuliers incomplexes, mais le rapprochement des singuliers complexes qu'elle peut faire ne nous paraît possible que par celui qu'elle effectue d'abord dans les incomplexes. Pourrait-elle vraiment rapprocher deux faits dont elle serait incapable de saisir l'identité des éléments? Lors donc que l'expérience s'exprime en des propositions, l'intelligence dépend évidemment de la cogitative pour les complexes qui lui sont présentés, mais elle en dépend aussi pour ces singuliers incomplexes, qui, eux, ne sont proprement objets que de sensation. Il n'est donc pas étonnant que l'expérience soit encore dite expérience sensible alors même qu'elle est formulée en propositions; il n'est même pas étonnant que cette connaissance qui atteint pourtant un niveau rationnel, soit rattachée, comme dans la *Métaphysique*, à la cogitative ou raison particulière. Et voilà bien ce que paraît résumer ou confirmer le passage suivant de l'*Ethique*:

Et quod singularia habeant rationem principiorum, patet, quia ex singularibus accipitur universale. Ex hoc enim, quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est, quod haec species herbae valet ad sanandum. Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis¹.

Mais faisons le point. Nous voulions savoir comment le principe suit de l'universel. Et nous avons dû admettre que la connaissance du principe n'exige pas seulement l'expérience de ses termes, mais qu'elle requiert en outre l'expérience du complexe lui-même. Or entre l'une et l'autre nous avons posé cette différence que la première demeure strictement sensitive cependant que la seconde trouve une expression rationnelle dans les propositions singulières. De sorte que l'étape qui nous reste à franchir pour répondre adéquatement à notre question principale consiste à découvrir le processus qui permet d'accéder des propositions singulières à la proposition universelle qui constitue le principe. Et quel qu'il soit, nous aurons à l'accorder avec ces affirmations d'Aristote et de saint Thomas à l'effet que le principe suit l'universel, ou que les termes étant connus, le principe lui-même est connu.

Dans ce passage des propositions singulières au principe on aura facilement reconnu l'induction. C'est l'affirmation même du Philosophe. Mais voyons bien qu'il la formule en des termes qui signifient plus encore que l'affirmation elle-même. Il dit en effet: «Il est donc évident que c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel» (100b8). Or voici l'interprétation que nous en proposons.

Au texte de la ligne 100a6 il nous a paru rigoureusement nécessaire de distinguer le principe de l'universel. Ne serait-ce que par esprit de suite, nous sommes tenu, ici encore, de maintenir leur distinction. Mais cette distinction en appelle une autre. Si le principe n'est pas l'universel, l'induction elle-même n'est pas la même chose que la sensation. Il faut

¹ S. THOMAS, *In VI Ethicorum*, lect.9 (ed. PIROTTA), n.1249.

alors poser comme opérations distinctes la sensation qui conduit aux universels et l'induction qui conduit aux principes¹. A quoi nous nous soumettons avec le plus grand empressement puisque c'est ainsi que le texte et le chapitre entier prennent leur signification véritable.

Pour considérer d'abord le texte, nous ne voyons pas ce que le deuxième membre de la phrase: «car c'est de cette façon...» pourrait bien ajouter d'intelligence au premier si le principe est l'universel, et l'induction, la sensation. En fait ces deux membres de phrase sont, dans le grec, séparés par un point en haut. Moerbeke en fait deux phrases distinctes. Ce qui légitime la traduction de M. Tricot, c'est que la seconde commence par les particules conjonctives *καὶ γὰρ καὶ*, ce que Moerbeke traduisait par «Et namque». S'il n'y avait que le *καὶ*, on pourrait peut-être admettre que le second membre est une simple répétition du premier, mais une répétition en des termes différents et peut-être plus faciles à entendre puisqu'ils ont occupé une si large place dans les développements antérieurs. Le sens serait alors que l'induction, c'est-à-dire la sensation, est ce qui produit en nous le principe, c'est-à-dire l'universel.

Mais il y a aussi le *γὰρ* qui, lui, introduit sûrement une explication, une véritable raison au fait que c'est l'induction qui produit le principe. Dans l'hypothèse où le principe est l'universel et l'induction, la sensation, Aristote ne se trouve-t-il pas à rendre raison d'une nécessité par cette même nécessité? Il serait nécessaire de connaître le principe par induction parce que c'est nécessairement la sensation-induction qui nous fait connaître l'universel-principe.

Enfin, ces particules sont suivies de *οὕτω — ainsi*. Il marque évidemment la similitude qu'il y a entre les deux processus: induction à principe et sensation à universel. Or s'il n'y a qu'une différence verbale entre induction et sensation d'une part, entre principe et universel d'autre part, il n'y a plus qu'un seul processus et la similitude s'évanouit. Autant de raisons pour lesquelles nous acceptons chacun de ces termes comme distinct, et qui nous font accepter le texte dans son sens obvie: «Il est donc évident que c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel»².

N'est-ce pas là d'ailleurs la conclusion à laquelle tend tout le chapitre? Or aura remarqué que les plus longs développements d'Aristote concernent très nettement la formation des notions alors que son intention déclarée avait trait à l'acquisition des principes. Il entreprenait de montrer que les principes ne sont pas innés mais acquis. Or les principes contiennent des notions. Et c'est un point de marqué contre l'innéisme si l'on démontre que les notions elles-mêmes sont acquises. Mais il y a beaucoup plus.

¹ Nous ne prétendons pas qu'Aristote ait toujours maintenu cette distinction avec autant de rigueur. Nous ne la croyons pas moins essentielle à ce chapitre puisque tous les problèmes qu'il peut soulever trouvent en elle la clef de leur solution.

² *Δηλον δὲ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γινώριζεν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ καὶ αἰσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.*

Si les notions sont acquises à partir des singuliers sensibles, cela fournissait à Aristote l'argument le plus fort contre l'innéité des principes eux-mêmes. Car il restait aux principes d'être acquis d'une façon semblable à celle dont sont acquises les notions. Ne devons-nous pas tirer notre connaissance des complexes là même où nous puisons celle des complexes? Ce qui fait le réalisme de notre connaissance, ce qui fait d'elle une connaissance de choses réelles, c'est justement que nos appréhensions se rattachent aux singuliers existants, et que nos propositions, nos vérités expriment les rapports que les choses ainsi appréhendées nourrissent dans la réalité même. Une fois établi que les notions sont acquises en partant des singuliers par l'intermédiaire des sensations externes et surtout internes, il n'y a donc plus qu'à reconnaître un procédé similaire pour l'acquisition des principes. Nous disons similaire, et similaire seulement, car nous l'avons vu, avec l'expérience, la connaissance d'un singulier complexe n'est pas strictement identique à celle d'un singulier complexe. Mais nonobstant leur différence, leur similitude permettait tout de même au Philosophe de se fonder sur la nécessité de la sensation dans le cas des universels pour inférer celle de l'induction dans le cas des propositions qui constituent les principes.

Il ne suffit pourtant pas de reconnaître la nécessité de l'induction. La signification de ce terme chez Aristote n'est pas si précise et si claire que son affirmation aille maintenant d'elle-même. Cajétan l'accepte telle quelle; il en fait sa seconde preuve d'autorité contre Andreas: «Secundo quia Aristoteles dicit cognitionem principiorum fieri ex sensu via inductionis, inductio autem (clarum est) quod ex particularibus complexis ad complexa tendit»¹. Ce qui est clair, c'est que l'induction procède de complexes à complexes. Mais il est un autre point qu'un profitable détour par Vasquez et Jean de Saint-Thomas nous permettra de mettre en lumière. Il s'agit de voir, en effet, que si l'induction est nécessairement ce qui nous fait connaître les principes, ce n'est cependant pas à elle de nous les faire accepter avec nécessité.

Selon Jean de Saint-Thomas, il y a lieu de distinguer l'induction des sens de l'induction proprement dite. Celle-ci est une conséquence, une espèce d'argumentation qui procède des singuliers alors que le syllogisme procède des universels. Mais elle s'oppose peut-être davantage au syllogisme en ce qu'elle n'est pas un discours efficace et nécessaire. Pour être un tel discours, il lui faudrait parcourir et épuiser toute la collection des singuliers. Autant admettre qu'il n'y aurait jamais ou que très rarement induction. Et à supposer que l'énumération fût complète, ce serait plutôt une argumentation d'équivalent à équivalent. L'induction pure et simple ne peut donc contenir pareille exigence. De sa nature et de sa propre force elle demande uniquement que les singuliers soient suffisamment énumérés, et cela fait que l'universel n'est engendré qu'avec probabilité. Certains, ajoute-t-il, ont eu cette hallucination qu'il suffirait d'ajouter «et sic de singulis» pour suppléer à ce qu'une énumération peut avoir d'incomplet. Mais cette addition n'en laisse pas moins l'induction inévidente

¹ CAJÉTAN, *In II Post. Anal.*, c.13.

et incertaine puisque pour les cas non expérimentés il n'est pas clair qu'il en soit ainsi. Il répugne donc que les principes auxquels nous reconnaissons la plus grande certitude soient le fruit d'une telle induction¹.

Nous entrevoyons déjà que Jean de Saint-Thomas interprétera Aristote de cette manière que l'induction est uniquement quelque chose de prérequis à la connaissance des principes. Or Vasquez avait déjà rencontré et fermement combattu cette opinion. Pour certains, disait-il, l'induction n'est pas ce qui engendre l'assentiment aux premiers principes: pour ne pas être conséquence formelle, elle ne peut que fournir la matière et n'être tout au plus qu'une certaine condition.

Si cela était, répond Vasquez, l'effort, le labeur d'Aristote serait inutile et vain. C'est à tort qu'il aurait prouvé que la connaissance des principes naît des préconnus par le truchement de l'induction. Comme la connaissance des conclusions a sa cause dans la connaissance des principes, de même cette dernière sort de l'expérience comme d'une connaissance antécédente, et elle en sort par voie d'inférence et de conséquence. Que l'on ne dise pas que cette argumentation n'est que probable, qu'elle ne saurait donner plus qu'une opinion touchant les principes, et que la science y trouverait ainsi la mort. Les singuliers connus ont au contraire la puissance d'engendrer une connaissance certaine si l'on a soin d'observer les circonstances des singuliers assumés. Aristote a d'ailleurs reconnu un syllogisme topique, et l'induction, à l'instar du syllogisme, est une forme d'argumenter ou nécessaire ou probable selon que les singuliers sont considérés avec ou sans exactitude².

Nous ne tenterons pas ici de décider lequel de Vasquez ou de Jean de Saint-Thomas a touché la vraie doctrine de l'induction. Nous inclinons à croire qu'il existe une induction certaine et efficace, et nous pouvons tout au moins soulever certains doutes sur ce qu'en dit Jean de Saint-Thomas. De fait, il nous paraît effrayé par l'énumération complète des singuliers alors que *singuliers* peut tout bonnement désigner des inférieurs qui sont eux-mêmes des universels. Il semble encore méconnaître la différence qu'il y a entre la connaissance de tous les singuliers pris séparément et leur connaissance dans l'universel ou selon l'espèce. Sur ces deux premiers points, on consultera le chapitre cinq du premier livre des *Seconds Analytiques*, avec le commentaire qu'en donne saint Thomas³. Enfin, Jean de Saint-Thomas érige certainement en induction pure et simple l'induction qui n'est que dialectique. Selon saint Albert, en effet, les *Premiers Analytiques* traitent de l'induction selon qu'elle est commune au dialecticien et au philosophe, cependant que les *Topiques* la définissent de la manière où elle revient au dialecticien seulement⁴.

¹ JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus* (ed. VIVÈS), T. VI, disp. 16, a. 2, n. 7. — On notera que l'auteur prend le terme *universel* pour un complexe, une proposition.

² VASQUEZ, *In Summam S. Thomae*, disp. 79, a. 3.

³ *In I Post. Anal.*, lect. 10, nn. 3 et 9.

⁴ «Attendendum est autem hic, quod hic determinatur de inductione prout communiter se habet ad dialecticum et demonstratorem, in Topicis autem prout se habet ad dialecticum tantum». — S. ALBERT, *Opera Omnia* (ed. VIVÈS), L. II, tract. 7, c. 4, p. 794.

Il demeure toutefois que la théorie générale de Jean de Saint-Thomas sur l'induction n'infirme en rien l'essentiel de ce qu'il énonce concernant l'induction des principes. S'appuyant sur la raison même de principe, il montre en toute rigueur que dans le présent cas l'induction ne peut signifier autre chose que l'origine sensible de notre connaissance intellectuelle. C'est cette thèse, admise par toute une tradition et combattue par Vasquez, qu'il s'est appliqué à maintenir en rejetant une induction qui fût de quelque manière une conséquence, pour n'accepter que l'induction dite des sens: «*inductio sensuum*».

Jean de Saint-Thomas formule bien le problème en se demandant si l'induction est la raison formelle de l'adhésion ou si elle en est seulement une condition. Voir en elle la raison formelle de l'adhésion signifierait que l'intelligence n'accepte le principe que par la vertu des particuliers déjà expérimentés. Soutenir qu'elle est simple condition signifie, au contraire, la priorité absolue du principe et l'indépendance de l'intelligence dans l'assentiment qu'elle lui donne. Mais s'il peut en être ainsi, si le principe est absolument premier et l'intelligence, libre des particuliers, la raison en est qu'une telle proposition tient uniquement de ses termes d'être immédiatement nécessaire et nécessairement universelle. Connaissable par lui-même, évident par ses propres termes, le principe n'a besoin d'aucun discours, d'aucun raisonnement pour emporter l'assentiment de l'intelligence à sa nécessité comme à son universalité. C'est la connexion immédiate et nécessaire des termes, c'est l'évidence absolue du principe qui constitue à elle seule la raison formelle ou le véritable motif de notre adhésion.

Il est vrai que tout cela a l'air de minimiser le rôle de l'induction, et de porter atteinte au labeur d'Aristote. Mais le terme de *condition* dont use Jean de Saint-Thomas demande d'être bien entendu. Car il est encore si riche de signification que l'induction n'est nullement assimilable à quelque chose dont pourrait fort bien se passer la connaissance des principes. L'induction est nécessairement requise, mais nous précisons les raisons de sa nécessité. Et selon Jean de Saint-Thomas elle est d'abord nécessaire pour acquérir une connaissance suffisante des termes, puis elle l'est davantage encore pour concevoir sous leur mode universel les propositions des principes.

Si nous acceptons le principe par la vertu de ses termes, il faut tout de même dire que cette acceptation est tout entourée, tout imprégnée d'une condition: les termes du principe en jeu doivent être suffisamment connus. Or, comme le précise Jean de Saint-Thomas, *termes* n'est pas ici l'équivalent de concepts simples; il s'agit vraiment et formellement des termes, c'est-à-dire dans leur relation et connexion. Cela revient en somme à connaître le complexe, mais il est évident que pour accepter le principe il faut le connaître suffisamment. C'est à quoi contribue l'induction. La connaissance, l'énumération des singuliers a justement cet effet de permettre une connaissance plus précise des termes, une manifestation plus claire de leur rapprochement, une représentation meilleure de leur connexion. Si l'assentiment au principe tient à sa nécessité, la qualité de sa représentation

et partant la fermeté de l'assentiment lui-même dépendent du nombre de fois où l'on a rencontré dans le particulier et ces termes et ce principe.

Bien que dans un seul singulier apparaissent tout et partie, être et ne pas être, l'intelligence ne peut cependant, par un seul singulier, être parfaitement convaincue dans la connaissance et le rapprochement de tout et de partie, d'être et de ne pas être. Plusieurs singuliers étant vus et une fois constaté qu'en eux tous ces termes concourent de la même façon, elle forme alors une connaissance ferme et certaine de ces termes et de la connexion qui existe entre eux¹.

L'énumération des singuliers permet surtout une meilleure représentation de l'universalité des principes. Il ne faut pas objecter que ce qui convient nécessairement convient universellement, de telle sorte que, sans aucun recours à l'induction, la proposition serait admise comme universelle aussitôt que la connexion serait reconnue comme nécessaire. Ce serait oublier que l'universalité est le fruit d'une abstraction de plusieurs et qu'à l'égard de ces derniers elle dit toujours ordre et relation. L'universalité d'une proposition n'a de sens que pour les singuliers d'où elle est tirée et dans lesquels elle doit toujours se vérifier. Plus donc il y a de singuliers vus, mieux ils sont rapprochés et unifiés, plus ce mode d'universalité prend forme et s'affirme explicitement. L'intelligence accepte d'autant plus facilement que ce principe est universellement vrai qu'elle l'a vu plus de fois vérifié d'une manière particulière et sensible. C'est ainsi que l'induction vient conforter l'intelligence dans ce que l'on pourrait appeler le passage de la nécessité à l'universalité du principe².

Cajétan, si l'on se souvient, reconnaissait à l'expérience et à l'induction d'être ce qui détermine l'intelligence à la formation des propositions qui sont principes. Si nous ajoutons maintenant avec Jean de Saint-Thomas qu'elle est ce qui permet une meilleure représentation de la connexion des termes et une meilleure représentation de l'universalité de la proposition immédiate, nous aurons atteint une parfaite compréhension des motifs limités mais non moins précis de la nécessité de l'induction pour la connaissance des premiers principes.

Il est donc certain que pour ces commentateurs il y a deux affirmations possibles. La première pose que la connaissance des principes nous vient de la connaissance des particuliers, tandis que la seconde tient qu'elle suit de la connaissance même des universels. Mais elles ne sont pas contradictoires. La première, en effet, considère cette connaissance dans ce qui en est la condition: elle parle de connaissance préalable, d'expérience et

¹ *Op. cit.*, n.13.

² Cf. *op. cit.*, nn.8 et 13.—On remarquera au n.10 que l'auteur paraît admettre pour les principes la possibilité d'être engendrés par un seul acte. C'est-à-dire qu'un assentiment unique suffirait à l'intelligence pour qu'elle se convainque pleinement et qu'elle se détermine à jamais à l'égard de telles vérités. Mais il faut bien entendre qu'il considère la génération de l'*habitus* des principes dans sa substance, i. e. dans la relation à son objet, et non pas dans son mode accidentel ou par rapport au sujet. Au premier point de vue, les principes, comme les conclusions, sont des objets nécessaires, qui, abstraction faite du sujet connaissant, sont parfaitement aptes à convaincre l'intelligence en un seul assentiment. L'affirmation est faite en opposition à l'opinion d'abord, mais surtout aux vertus morales qui, en raison de la résistance de l'appétit et de la contingence de la volonté, sont nécessairement des *habitus* qui de leur essence ne peuvent être engendrés que par une pluralité d'actes. Cf. *Curs. theol.*, (éd. Vivès), T.VI, disp.13, a.8.

d'induction. La seconde, au contraire, n'a de préoccupation que pour le motif formel de l'adhésion à ces principes: elle met donc de l'avant la seule évidence immédiate, la seule connexion nécessaire des termes.

Il est encore aussi certain que l'une et l'autre affirmation sont tout à fait conformes à l'esprit comme à la lettre de saint Thomas et d'Aristote. Celui-ci ne disait-il pas dès le début que si les principes ne sont pas innés «nous devons nécessairement posséder quelque puissance de les acquérir, sans pourtant que cette puissance soit supérieure en exactitude à la connaissance même des principes». À quoi saint Thomas ajoutait: «Unde non eodem modo principiorum cognitio fit in nobis ex praeexistenti cognitione, sicut accidit in his quae cognoscuntur per demonstrationem». Il faut voir en ces textes le principe de toutes les déterminations antérieures, la lumière qui doit éclairer la véritable interprétation de cet important chapitre. Car il n'en est pour l'ensemble qu'une interprétation possible: celle qui maintient la distinction du sens et de l'intelligence, celle qui donne à chacune de ces puissances la juste place qui lui revient. Il faut ici fuir des extrêmes: ou bien, attribuer au sens une priorité telle que l'intelligence se verrait à son égard dans un état de stricte dépendance; ou bien, reconnaître à celle-ci une telle suffisance qu'elle se passerait totalement ou presque de la sensation. Il faut admettre la nécessité du sens, mais ne pas croire que tout soit donné avec lui. Il faut combattre l'innéisme sans magnifier le sens comme sans avilir l'intelligence. Le tout est de les bien accorder. Et c'est peut-être pour avoir longuement parlé de sensation et d'induction que le Philosophe consacre aux *habitus* intellectuels les dernières phrases de son chapitre.

Ces quelques phrases ont trait aux *habitus* par lesquels nous saisissons la vérité, et elles reprennent des idées du premier livre sur la possibilité de la science¹. Il y a des *habitus*, comme l'opinion, qui sont susceptibles d'erreur, mais il en est d'autres, comme la science, qui sont toujours vrais. Mais la science ne peut être l'unique *habitus* de l'intellect spéculatif. Elle se définit en effet par la démonstration, et la démonstration implique que certaines vérités sont indémonstrables. De ceux-là qui ont cru à la nécessité de démontrer pour connaître avec certitude, les uns ont simplement gémi sur l'impossibilité de la science, et les autres ont vainement essayé de la maintenir en admettant des démonstrations circulaires. Il n'y a donc qu'une position, et c'est de reconnaître une connaissance absolument certaine mais non démonstrative des principes. «À l'exception de l'*intelligence*, aucun genre de connaissance ne peut être plus vrai que la science» (100b11).

Or ce qui nous paraît ici le plus significatif, c'est qu'Aristote ait dénommé cet *habitus* des principes du nom même de la puissance: le *voûs*, c'est-à-dire l'*intelligence*. Mais voilà, paraît-il, un aboutissement assez surprenant, une façon de procéder assez étrange. Aristote a largement exposé la nécessité de l'induction pour ne s'arrêter à rien d'autre qu'à l'*intelligence*. C'est à se demander s'il ne faudrait pas identifier induction

¹ *Sec. Anal.*, I, c.3.—S. THOMAS, lect.7 et 8.

et *intelligence*, ou, comme on dit, induction et intuition. Mais comme les déclarations de ce chapitre rendent une telle identification difficile, on se permet de douter que pour sauver à son tour la certitude et l'absolu de la science Aristote ne démente avec l'*intelligence* ce qu'il venait tout juste d'écrire avec l'induction. Le malaise d'Aristote serait manifeste : à l'unique fin de soutenir que «les principes sont plus connaissables que les démonstrations» (100b9), il est contraint de tourner le dos à son propre sensualisme, de refouler son goût si marqué pour l'empirisme. L'intuition, dit-on, est inconciliable avec une induction qui serait pur mécanisme sensible ; mais elle l'est tout autant avec une induction rationnelle et réfléchie puisqu'elle constituerait un raisonnement et qu'elle appartiendrait à l'ordre du discours. Et le Père Le Blond, dont nous résumons là la pensée, conclut ainsi : «On cherche en vain, dans ce chapitre, une réponse à ces difficultés obvies. On y reconnaît seulement un vigoureux effort de volonté pour combler le fossé... Mais c'est par un véritable *saut* qui demeure injustifié, qu'Aristote passe d'un point de vue à l'autre»¹.

Où l'on voit que sous une forme un peu plus complexe c'est encore la position de Vasquez qui reparait au jour. Le P. Le Blond voudrait avant tout qu'Aristote soit sensualiste, et, comme Vasquez, il voudrait que l'induction soit suffisante pour nous assurer la connaissance parfaite et totale des principes. L'intention qui animait Vasquez paraît être aussi la sienne : sauvegarder le labeur d'Aristote. Mais comme c'est Aristote lui-même qui introduit cette espèce de négation de l'induction qu'est l'*intelligence*, il faut bien que ce soit ce même Aristote qui ruine son propre labeur. C'est pourquoi Jean de Saint-Thomas a toujours raison. À prôner comme unique assertion que la connaissance des principes nous vient de la connaissance des particuliers, on aboutit fatalement à cette impasse que l'induction supprime l'*intelligence* ou que l'*intelligence* devient un véritable discours. Tandis que si l'on voit dans l'induction ce qui est seulement la condition de la connaissance des principes, il y a place pour cette autre affirmation que la dite connaissance a sa raison formelle dans l'*intelligence* même des termes et la connaissance de leur connexion. L'*intelligence* ne peut plus alors se confondre avec l'induction, ni se définir comme une connaissance discursive. Il ne fait plus de doute que l'induction et l'*intelligence* sont vraiment choses distinctes, et l'on ne s'étonne plus qu'il y ait entre elles cette même coupure que l'on doit discerner entre ce qui est la condition, même nécessaire, et le motif ou la raison formelle de cette connaissance.

Mais pourquoi donc cette apparition de l'*intelligence* à la fin du chapitre n'a-t-elle pas averti les auteurs qui ne voulaient y lire que sensualisme et empirisme ? N'est-ce pas l'ultime preuve que leur interprétation est irrecevable ? Cette vertu de l'intellect peut-elle avoir un sens si c'est à l'induction de nous faire voir, et avec nécessité, la vérité du principe ? Il est vrai que le Philosophe a plutôt mis l'accent sur la nécessité du sens et de l'induction. De quelle autre manière aurait-il pu combattre l'innéisme ? Mais rejeter l'innéisme, ce n'est pas nécessairement accepter le sensualisme.

¹ *Op. cit.*, pp. 136-138.

Dire que notre connaissance ne s'explique pas sans le sens, ce n'est pas affirmer que le sens à lui seul suffit à l'expliquer. Et si telle avait été la position d'Aristote, il nous semble qu'il aurait dû faire de quelque sens, de la cogitative notamment, le siège de l'*habitus* des principes; ou bien encore, qu'il aurait dû faire de l'induction elle-même l'*habitus* des principes. Cet *habitus* nous aurait alors déterminés à induire comme la science nous détermine à conclure. C'est-à-dire que l'*habitus* des principes se serait défini par tout ce processus qui va des propositions singulières au principe lui-même, comme la science ne comporte pas seulement les conclusions mais la démonstration elle-même. S'il a mis l'*intelligence* face aux seuls principes, s'il l'a définie comme une connaissance toute simple comparée à la science, il faut en voir la raison en ce que nous affirmions dès le début et que nous croyons maintenant démontré, savoir que la position d'Aristote est une position de juste milieu entre le sensualisme et l'innéisme. Et nous ne voyons vraiment pas comment, sur cette question, saint Thomas et ses grands commentateurs peuvent avoir trahi la pensée du Philosophe.

EMMANUEL TRÉFANIER.

Causa Causarum*

(c) VASQUEZ

The doctrine of Gabriel Vasquez (1551-1604) on the transcendental good and final causality is to be found in his commentary on the *Summa theologiae* of St. Thomas.¹ We will examine first his doctrine of the good, with special regard to the question how far he too was influenced by the writings of Durandus.² From that we will turn to see his teaching on final causality.

Vasquez's doctrine of the good is to be found principally in his commentary on the *Prima Pars*, Disputation XXIII. We immediately notice that the first two chapters of this disputation are a presentation of Durandus's opinion of the good and a refutation of part of this opinion.

Unlike his contemporary Suarez, then, Vasquez did not attempt to adopt and interpret Durandus in accordance with his own mind, though he did accept part of Durandus's teaching. Like Suarez, however, he chose the doctrine of Hervaeus,³ without accepting it integrally, as a starting-point for the development of his own opinion.

Suarez, as we may remember, having set forth his own notion of the *ratio formalis* of the good, then considered, by way of replying to a difficulty, how it would apply to good considered either *in se* or relatively to another. Vasquez, on the other hand, opens his treatment with this division of the good and thence proceeds to formulate his opinion as to the nature of the transcendental good. In making this division of the good, Vasquez says:

Tribus igitur modis aliquid dicitur bonum, primo, in seipso, quatenus in se bonum est, et non alteri. Secundo dicitur bonum, quod alteri bonum est, cujus ratio in relatione congruentiae, et convenientiae cum alio posita videtur. Hoc vero genus boni adhuc duobus modis contingere potest. Aut enim est in naturalibus, sicut calor in debita proportionem, et sanitas respectu animalis; Aut est in moralibus, et sic actio moralis quae dicitur esse secundum rectam rationem aut conveniens naturae rationali, ut rationalis est, illi bona est.⁴

In considering the good, Vasquez reduces these three modes to the basic division of the good into *bonum alteri* and *bonum in se*. He first turns to the *bonum alteri* and there, in agreement with the opinion of Durandus, he places the *bonum alteri* in a relation of *convenientia* between beings. He says:

* The first part of this article has already appeared in the *Laval théologique et philosophique*, Vol.IV, n.1.

¹ We have used the ANTWERP edition (Belleros) of 1621.

² I must call attention to a preposterous howler which I overlooked in the final correction of the proofs of the first part of this study (*Laval théologique et philosophique*, Vol.IV, n.1). The date of the PARIS edition (1508) referred to in note 2 on page 80 turned up in the main text and replaced the final date (1317) of DURANDUS's revised commentary on the *Sentences*.

³ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.IV, n.1, p.87.

⁴ In *Iam disp.*23, c.4, p.110, n.8.

Hoc jacto fundamento nostra in hac re sententia in duobus consistit. Alterum est de bono relate et ad aliud; alterum est de bono absolute, et in se: priorem partem in hoc cap. explicabimus posteriorem vero in sequenti. Bonum igitur relate, et quod est alteri bonum in relatione convenientiae positum est, et in hoc veram existimo sententiam Durandi. An vero semper relatio illa sit rationis, vel realis, parum interest. In moralibus autem, tam bonitatem, quam malitiam in universum esse relationem rationis, probabo I. 2, c.71, art.6. Inter illa vero, quae dicuntur bona hoc modo, quaedam primarie bona sunt, quia ratione sui alteri conveniunt, ut sunt formae accidentariae subjecto inhaerentes: quaedam vero dicuntur secundarie bonae ab effectu, quia aliquid bonum in subjecto efficiunt; quo pacto una substantia alteri dicitur bona.¹

However, Vasquez does not maintain that this relation of *convenientia*, this *bonum alteri* is the transcendental good. Indeed, he denies it categorically: "Observandum tamen est, bonitatem hoc modo non esse passionem entis, ut cap.2. contra Durandum probatum est."²

It is, in reality, owing to a misconception of *convenientia ad aliud* that Vasquez removes the notion of *convenientia* and the consequent *rationes appetibilitatis et finis* from the proper nature of the transcendental good. He could not understand how this notion of *convenientia* between beings could fit in with the notion of good as a property of being. In this last he was quite correct, since the aforesaid *convenientia* would indeed be as limited as the species of beings themselves. We find this argument in his refutation of Durandus immediately following the one directed against Durandus's conception of the goodness of God. He says:

Secundo, aliis rebus hoc modo non convenire bonitatem, quae est passio entis sic ostenditur. Nulla est res quae non sit absolute, et simpliciter bona, quae si aliquae malae dicuntur non absolute, et simpliciter, sed quibusdam malae dicuntur: sicut venenum animantibus: paucissimae vero aut nullae omnibus aliis conveniunt, et bonae sunt: Res igitur creatae non dicuntur bonae simpliciter ex respectu convenientiae cum aliis, sed absolute, et secundum se ratione suae entitatis. Porro qua ratione res quibusdam sunt convenientes, et bonae, aliis sunt malae, et adversae: ac proinde bonum et ens absolute non reciprocarentur, aut non minus ens et malum, quam ens, et bonum, mutua consequentia invicem penderent: quod est absurdum...³

In the light of this it may seem paradoxical that Vasquez, in exposing his own notion of the *ratio formalis* of the good, preserves that essential note of opposition to evil and yet obviously makes it appear impossible that good should be a transcendental property of being. In setting forth this notion, he says: "Ratio igitur formalis bonitatis, quae convertitur cum ente, mea quidem sententia, est integritas, et perfectio rei in suo esse."⁴

Were it not for the word "integritas" here, one might accept this definition. We have seen that St. Thomas said in the *Prima Pars* that "unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum."⁵ For a correct conception of the good, however, a correct conception of how the word "perfect" applies to the good is essential. From St. Thomas we have seen that the good implies not only the notion of perfect but also that of

¹ *Op. cit.*, disp.23, c.4, p.110, n.9.

² *Ibid.*, p.111, n.9.

³ *Ibid.*, c.2, p.110, n.5.

⁴ *Ibid.*, c.5, p.111, n.12.

⁵ Q.5, a.5, c.

perfective. As we shall see, John of St. Thomas when speaking of the good as perfect shows that the good acquires its transcendental character precisely by virtue of this aspect of perfectiveness.

We noted above that Suarez when he spoke of the perfect with respect to the good failed to make the proper distinctions. We saw that he considered the perfect only as identical with being.¹ Hence he did not include the notion of perfective.

Vasquez has done the very same thing here. The word "integritas" is a first indication of his mind. Within the next few lines he gives further evidence of his misconception of St. Thomas's most direct and explicit statement that "Bonum dicit rationem appetibilis." He says that by these words, St. Thomas "non intelligit denominationem relativam a potentia appetente, nec relationem convenientiae sed rationem perfecti, in qua fundatur praecipue, et ex qua provenit, ut res aliqua appetatur."²

Vasquez has arrived at this conclusion from the doctrine of St. Thomas on the distinction of *simpliciter* and *secundum quid* when applied to being and to good. The reader may recall that in making that distinction St. Thomas wanted to show in what way being and good while "idem secundum rem" were different "secundum rationem." To this end he pointed out how *simpliciter* and *secundum quid* when applied to good were said just as inversely as when applied to being.

The reason for this inversion we found to consist in the very difference between the formal notions of being and good. Thus it is because the good bespeaks the perfect which is appetible, and "per consequens dicit rationem ultimi," as St. Thomas puts it, that it is said *simpliciter* in virtue of that which is only *secundum quid* when we speak of being. As we noted above, when treating of this matter, St. Thomas's *ultimum* here has a very profound meaning and is to be understood in the line of causality as well as in that of being.³ Indeed, St. Thomas by his very words in this response shows that he understands by perfect not merely that to which nothing of being is lacking, but as perfective of the appetite. These words are the *pauca interjecta* which Vasquez has unfortunately omitted from his argument. But let us read it as he has written it:

Hanc sententiam [viz. his opinion of the formal ratio of the good as *integritas et perfectio rei in suo esse*] dissertis verbis tradit S. Thomas in hac quaest. nam in I. art. inquit bonum esse quod omnia appetunt: unumquodque vero appetitur secundum quod est perfectum, et in solut. I. inquit: Sed bonum dicit rationem perfecti. Et *paucis interiectis*: Unde quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter, quod autem non habet ultimam perfectionem, quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid.⁴

Whence he derives the conclusion which we quoted above and for the sake of completeness repeat here:

¹ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.IV, n.1, p.89.

² *Op. cit.*, disp.23, c.5, p.111, n.12.

³ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.IV, n.1, p.98.

⁴ *Op. cit.*, disp.23, c.5, p.111, n.12.

Quare cum in I. a. in fine subjungit: Bonum dicit rationem appetibilis, non intelligit denominationem relativam a potentia appetente nec relationem convenientiae, sed rationem perfecti, in qua fundatur praecipue, et ex qua provenit, ut res aliqua appetatur.¹

The *pauca interjecta* without which the proper nature of the good is entirely lost are the following: "Sed bonum dicit rationem perfecti, *quod est appetibile, et per consequens dicit rationem ultimi*. Unde id quod est ultimo perfectum..."²

St. Thomas, therefore, did not understand the good to bespeak the perfect solely in the line of being, but according as it is perfective of the appetite, appetible and consequently ultimate. It is true that the good as perfective in this way is founded on the perfect as being, but this latter is not, taken in itself, the *ratio formalis* of the good. We shall find this pointed out most clearly in the doctrine of John of St. Thomas.

In further confirmation of his doctrine Vasquez cites St. Thomas's articles 3 and 5 of the Question V where he treats the notion of the good. He says:

In artic. 3 et 5. idem omnino docet, et tandem in art. 5. colligit rationem boni, quae in perfectione posita est, constare modo, specie et ordine. Ex quibus licet modum varie videatur explicare idem S. Doctor in hanc quaest. art. 5. et I. 2. quaest. 85. art. 4. et quaest. 21 de veritate; eodem tamen recidit, ut optime notat Cajetan. in praedicto art. 5. Quovis autem modo explicetur, saltem ex S. Thoma habemus, rationem boni ex modo, specie et ordine constari. atque ita idem esse bonitatem entis, et integritatem illius ex his omnibus perfectam.³

In article 5 cited above, St. Thomas means to prove "quod omne ens, inquantum est ens, est bonum." He does this as follows: "Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quaedam est. *Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni*, ut ex dictis patet (art.1). Unde sequitur omne ens, inquantum hujusmodi, bonum esse."⁴ It is most evident here that St. Thomas considers the perfect to be good in so far as it is appetible, and has *convenientia* with the appetite. It is thus that the good is distinguished from being, although the two are identical and coextensive *secundum rem*.

In article 5, where St. Thomas proves the *ratio boni* to consist in mode, species and order he concludes with the sentence we underlined above when we quoted this entire article. "Unde ratio boni, *secundum quod consistit in perfecto esse*, consistit etiam in modo, specie, et ordine." Thus it is only according as perfect is considered in the line of being that good, having the *ratio perfecti*, consists in mode, species and order.

Moreover, we must remember that to have mode, species and order is proper to the created good. St. Thomas notes this in his reply to an objection in the first article of Question VI, in the *Prima Pars*. He says: "...Habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni creati;

¹ *Op. cit.*, disp.23, c.5, p.111, n.12.

² ST. THOMAS, *Ia*, q.5, a.1, ad 1.

³ *Op. cit.*, disp.23, c.5, p.111, n.13.

⁴ *Ia*, q.5, a.3, c.

sed bonum in Deo est sicut in causa; unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa."¹ The question which Vasquez raises as to the way in which St. Thomas defines mode in the various passages is beyond both the point involved and the scope of this paper.

Having misunderstood the notion of "perfect," Vasquez defined the proper nature of the transcendental good in a way which renders good and being identical *re et ratione*. He apparently evades this formal identity by a corollary which reduces good to a relation. But this destroys the transcendental character of the good. Yet it was precisely to retain this character that he had previously denied the doctrine of Durandus which made good a *relatio convenientiae* between beings. Vasquez's corollary reads:

Verum rogabit aliquis, utrum ratio bonitatis sit absoluta, an respectiva, vel ab utraque abstracta. Respondeo ex superiori doctrina bonitatem hoc modo esse relationem, non quidem convenientiae unius rei cum altera, ut putavit Durandus, sed integritatis ex pluribus. Conventus enim omnium absque defectu ad alicujus rei constitutionem relate significatur: haec autem relatio non est ad ipsam essentiam tanquam alicujus rei convenientis, sed est inter ea, quae ad integritatem conveniunt: ipsam quoque essentiam quodammodo respicit tanquam ex eis consummatam, et perfectam. Utrum autem haec relatio sit rationis tantum: an realis, non curo: certum tamen est, in rebus simplicibus esse solum rationis: nam conventus eorum, quae sola ratione distinguuntur, non potest esse realis, ut patet. Quare si haec bonitas esset relatio realis, in rebus tantum compositis esse posset.²

By means of this relation of reason as constitutive of the transcendental good in simple things, Vasquez was able to posit his transcendental goodness of God, which makes God good in Himself. He concludes the corollary by showing how this goodness is said of God.

Ceterum, ut finem imponam huic disputationi, id quod praecipue ad nostrum spectat institutum ex dictis inferamus, Deum videlicet esse bonum, immo summe bonum, hoc genere bonitatis, quae constituitur veluti passio entis. Est enim integer, et perfectus in suo esse, ut nihil ei deesse possit, sive ex iis, quae ad essentiam, sive ad personas, sive ad operationes et emanationes pertinet.³

We may note here that Vasquez holds this good, whose proper nature is a relation of integrity, either real or of reason, to be *veluti passio entis*. In what sense he considers it a property of being is indicated throughout his treatise by the frequent use of the word "reciprocal" in place of "convertible" in connection with being and good. That he follows Durandus's opinion of convertibility *non essentialiter sed denominative* is certain from his own explanation of the relevant passage in the first part of his disputation. It is evident, further, from the corollary to his explanation of how simple things are said to be good *in se*. Showing that they may be called good in so far as by our intellect we discern various perfections in such simple entities and then bind them together by the relation of reason of integrity, he adds: "Ex quibus etiam colligere licet, ens, et bonum non essentialiter reciprocari, sed denominative juxta notata in I cap."⁴

¹ Ad 1.

² *Op. cit.*, disp.23, c.7, p.113, n.20.

³ *Ibid.*, n.21.

⁴ *Ibid.*, c.6, p.113, n.19.

Vasquez rejects the relation of *convenientia* between beings as the *ratio formalis* of the transcendental good, yet he does not set it over and against the good in all respects. It constitutes, according to him, the notion of *bonum alteri*. In article 4 of Question V, St. Thomas had said: "...Cum bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat."¹ Vasquez explains this as follows:

Conclusio affirmat, quae intelligenda est non de bono, quod in integritate rei positum est, sed de bono relate ad alterum, quod dicitur alicui conveniens: de quo genere boni praecedenti disputatione dictum est. Ceterum, ut ibi notavimus; haec ratio boni convenientis alteri, oritur ex bonitate ipsius rei, quae est ejus integritas, et perfectio et recipiatur cum ente.²

We find Vasquez's doctrine of final causality in his commentary on the *Prima Secundae*. There he teaches that the proper nature of final cause is none other than the objective concept of goodness as *convenientia*. This objective concept moves the appetite by manifesting the *convenientia* between the external object and the appetite, and thus rendering the external thing appetible in the proper sense of the term. In other words, final causality is entirely a matter of intellection.

We noted the germ of this concept in the doctrine of Durandus who held that the first motion of the good is that whereby the practical intellect is moved to apprehend the relation of *convenientia*. For Durandus this seems to have been properly a motion of the intellect, the good acting as object. Vasquez goes farther, in that he confines the formal *ratio* of final cause to the intellect. But let us read Vasquez's doctrine in his own words:

His praemissis notationibus, nostra sententia, et natura ipsa, seu ratio formalis finis facile explicari potest. Dicimus igitur primum, ex illis tribus, quae ex parte finis reperiuntur, ut supra notatum est, illud esse objectivum, quod est bonum apprehensum, esse objectum ipsum formale voluntatis, sicut color est objectum formale visus, ac si cum Logicis diceremus, conceptus objectivus, in quem fertur voluntas est ratio formalis objecti. Deinde dicendum est, conceptum formalem, et denominationem illam cogniti in conceptu objectivo non pertinere ad rationem formalem objecti, sed esse conditionem objecti voluntatis, nisi quando finis est res supposito a nobis distincta, et habet rationem finis, et appetitus quatenus nobis coniungenda per cognitionem. Utraque pars nostrae sententiae facile probatur; prior quidem quia illud dicitur esse objectum formale voluntatis, in quod fertur voluntas affectu suo ratione ipsius: ita enim est ratio volendi, ut etiam sit volitum: huiusmodi autem est bonum objective existens in intellectu, ut manifestum est: ergo illud est formale objectum voluntatis concrete. Ratio vero formalis abstracte erit bonitas in eo apprehensa, nempe convenientia: quo circa esse reale finis quod est in rebus, aut erit, secundum se non movet, sed quatenus objective apparet in intellectu: cum tamen quaecunque causa efficiens, formalis, aut materialis solum causet secundum esse reale, quod habet extra animam. Ratio vero discriminis est, quia caeterae causae non causant medio sui desiderio, sed secundum quod sunt re ipsa talis, aut talis naturae: at vero finis causat medio sui desiderio, et nisi medio amore sui causare non potest, amor autem respicit ut proprium objectum rem objective existentem in intellectu, ergo ratio finis est id, quod obicitur voluntati media cognitione. Ex quo sit, ut interdum sicut inferius dicemus, finis sit res omnino conficta ab intellectu nullum habens esse adhuc futurum, sed tantum objective existens in intellectu.³

¹ *Ia*, q.5, a.4, c.

² *Op. cit.*, q.5, a.4, in explicatione articuli, p.118.

³ *In Iam IIae*, disp.2, c.2, p.9.

For Vasquez, therefore, the *convenientia* apprehended in the objective concept seems to be the *ratio formalissima* of the final cause. In setting forth this opinion, he was trying to find a middle course between two schools of thought regarding the proper nature of the final cause. As he lists these two opinions, the first holds that the final cause moves by its real being and that consequently its apprehension is only a condition required for its exercise. The other opinion maintains that the intellectual apprehension of the final cause is its very *ratio causandi*.

Vasquez, it seems, tried to avoid both of these positions by making a distinction between the objective concept according as it is in the intellect and according as it is affected by the extrinsic denomination of "to be known." The objective concept existing in the intellect was for him the *ratio formalis* of the end; on the other hand, both the objective concept *qua* denominated as well as the formal concept—i.e. the means by which the thing is known and objectively represented in the intellect, were for him only the *conditio sine qua non* of finality; they take on the nature of end only when they are considered as *finis quo*.

Vasquez's whole theory of final causality owes its fallacy to his erroneous notion of the objective concept. What he thought it to be may be gathered from his own words in one of the *praenotationes* to the passage just quoted. He writes:

Deinde observandum est, ex parte finis, aut objecti voluntatis tria esse. Primum est, ratio ipsa, quae cognoscitur ut bona, objective existens in intellectu: veluti ratio sanitatis, ratio divitiarum, honoris, aut alterius boni, quod apprehenditur a nobis, tamquam nobis conveniens: et hoc possumus appellare conceptum objectivum rei, ut logici loquuntur.¹

This same notion of objective concept undoubtedly prompted Vasquez to follow Durandus in his doctrine of formal truth, a doctrine summed up by John of St. Thomas in the following words: "Ista veritas est in conceptu objectivo, ita quod ipsa conformitas inter rem objective attactam et seipsam ut est in re, dicitur veritas formalis,"² whereas in reality "conceptus . . . objectivus non est conceptus repraesentans, sed res concepta et objecta ipsi cognitioni."³ And he points out just how a distinction may be made in the objective concept between the "thing" known and that same thing considered as to the denomination it derives from the fact that it is "known." "Conceptus autem objectivus quantum ad rem est idem quod res ipsa in se: haec enim est quae objicitur et cognoscitur; quantum autem ad statum seu denominationem objectivi, hoc resultat in ipsa re, ex eo quod cognoscatur et concipiatur."⁴

If, therefore, the objective concept is considered on the part of the thing alone, it is identical with the thing in itself *in rerum natura*, and does

¹ *Op. cit.*, disp.2, c.2, p.9.

² *Curs. theol.*, T.II, disp.22, a.2, n.1 (ed. SOLESMES), p.604.

³ *Ibid.*, n.9, p.606.

⁴ *Ibid.*

not exist in the intellect. According to John of St. Thomas in this same treatise, moreover, the objective concept considered as including the denomination "known" supposes the formal concept.

Vasquez's notion of objective concept renders impossible a distinction like the one we have quoted from John of St. Thomas. For Vasquez the objective concept considered from the part of the thing alone is not identical with the thing in *natura rerum* but is a concept present in the intellect, and product of the formal concept. According to his theory, therefore, it seems impossible to divorce the denomination "known" from the objective concept.

Thus conceiving of final causality not only as dependent on intellection, but as identical with the apprehension of the *convenientia* of a being to the appetite of the being apprehending. Vasquez made final causality impossible for creatures below the intellectual level. That he himself saw this is evident from his words:

...Ideo agentia naturalia non dicuntur proprie movere seipsa in finem, eo quod non cognoscant, ac proinde non desiderent finem; sed latiori dumtaxat modo dicuntur moveri in finem, quia a causa prima intelligente finem, et terminum suarum actionum moventur...¹

By this doctrine Vasquez not only denied the very Aristotelian concept of nature which we referred to in our discussion of the Suarezian doctrine, but also left open the way for the accusation of anthropomorphism so often made by more modern critics of teleology.

In his *Cursus philosophicus* John of St. Thomas attacks the opinion that apprehension is the proper nature of final causality. His thesis concerning this matter is as follows: "Apprehensio non est ratio formalis finalizandi, sed conditio requisita ad finem pro ea parte, qua finis etiam est objectum, neque est conditio solum per modum applicationis, sed etiam per modum existentiae."² In support of this thesis he argues that apprehension is a necessary condition for anything being an object of the will, whether it be end or means. Hence, he concludes that apprehension, since it is common to both end and non-end, cannot be the *ratio formalis* of final causality. He applies this argument to both the formal and objective concepts and in this latter he evidently appears to take position directly against Vasquez. He says:

Quod non solum convincit cognitionem et conceptum formalem esse conditionem, et non rationem formalem, sed neque ipsam rationem conceptus objectivi *ut apprehensi et ut habentis esse intentionale*, quia hoc ipsum est commune omni appetibili et objecto volito, sive sit finis, sive non.³

As a further argument John states that apprehension is in the line of manifestation, in that it manifests the appetibility of the good. Then he shows that since the good as end is in the line of appetibility, while the apprehension is in an entirely different line, namely that of manifestation,

¹ *Op. cit.*, q.1, in notatione circa a.2, q.1.

² T.II, p.272b16.

³ *Ibid.*, p.273a1.

the two cannot be considered as one *ratio formalis*. Instead, appetibility is to be considered as presupposed to apprehension, which serves to make it manifest. Appetibility is of the *ratio formalis* of the good and of end, but apprehension is only a condition *sine qua non*.

In the case of creatures below the intellectual level, this requisite condition of apprehension is replaced by their very nature which is a "*ratio ejusdam artis, scilicet divinae*." Thus, although not possessing their own manifestative apprehension, they move nevertheless to a determined end, being responsive by reason of their very nature to the direct appetibility of that end.

Vasquez also misinterprets the meaning of the "metaphorical motion" of the end. He says:

Neque obstat, quod inter causas physicas finis etiam connumeratur: nam non omnis causa naturalis, effectus eodem modo causare debet: et de fine plane docuit Aristoteles primo lib. de generat. et corruptione c.7, textu 55. non movere physice, hoc est secundum esse reale suum, sed metaphorice: dicitur autem movere metaphorice, quia per sui desiderium tantum movet ut sequenti articulo dicemus, et ita solum est causa physici effectus media causa efficienti rationali, quae dicitur gratia finis operari per desiderium ipsius.¹

What the main fallacy is in this doctrine, and in what way it leaves open the door for anthropomorphism, we shall see shortly when considering the doctrine of John of St. Thomas about the causality of the end. Before turning to this, we will summarize briefly our view of the teaching of Vasquez.

Like Durandus, Vasquez misunderstood the nature of a property of being. Both interpreted the good as a relation, Vasquez adding that it could be a relation of reason as well as a real relation. Vasquez did see Durandus's error in making so specialized a thing as *convenientia* between beings a transcendental property of being. Yet he himself did not quite escape this misinterpretation of *convenientia*. Instead of seeing in it the proper nature of the transcendental good, he left it as something flowing from that proper nature, and identified it with the *ratio finis*. He formed in this way a new link in the process leading to the denial of final causality, inasmuch as he made end identical with *convenientia* between beings. His next misleading step was to define the proper nature of final causality as the objective concept manifestative of this *convenientia* between beings. Thereby he opened the way for the objection of anthropomorphism. The transcendental good itself was for him the relation (either of reason or real) of integrity in the very entity of being.

III. DOCTRINE OF JOHN OF ST. THOMAS

John of St. Thomas (1589-1644) in his *Cursus philosophicus* and *Cursus theologicus* re-stated with unusual profundity St. Thomas's doctrine

¹ *Op. cit.*, disp.2, c.2, p.9.

of the good and of final cause. Many of his theses and arguments stand in direct opposition to the concept of the good and final cause which we find in Vasquez and Suarez.

John of St. Thomas's doctrine of the transcendental good is contained in the *Cursus theologicus*, in the Disputation concerning Questions V and VI of the *Prima Pars*. There he investigates the good under two aspects: first, what as a *passio entis* it adds to being; and, secondly, what is its *ratio formalis*.

Regarding the first of these he points out that a property of being cannot add anything *really* distinct to being, since being is the most universal of all things, and therefore anything really distinct added to it would destroy the universality. Hence, a property of being must include, in its own reality, being itself, and not only whatever in some way it adds to being. To quote John's own words:

Quare formalis ratio boni, et aliarum passionum entis, non potest distingui ab ipsa entitate, sed est ipsamet entitas: non absolute, sed supponendo aliquam connotationem vel condicionem, qua supposita, et per ordinem ad illam, entitas ipsa est passio; sicut in Deo ipsamet essentia, ut explicat peculiarem aliquam condicionem, est attributum.¹

This idea of a *passio entis* implies a very fine distinction, a distinction alien to a mind clinging altogether to the usual concept of property or *passio*, as understood of the accidental properties attaching to certain non-transcendental natures. In these nature and property can be distinguished as substance and accident. To illustrate this, John of St. Thomas uses the example of risibility as a property of man.²

In contrasting the properties of being with the ordinary kinds of property, John of St. Thomas is laying the ground-work for his principal criticism of the errors of Durandus and Vasquez. How he answered these errors more specifically we shall see later when dealing with the erroneous conception of good as a relation.

Turning secondly to the formal notion of the good, John of St. Thomas writes: "Cum autem bonum sit formaliter oppositum malo et excludat illud, necesse est formalem rationem boni venari ex illa condicionem seu formalitate, quae formalius est exclusiva mali: inde enim accipi debet constitutio boni."³

In the sequel, John points out that the proper nature of the good cannot formally consist "in aliquo absoluto superaddito enti; nec in aliqua relatione reali, vel rationis."⁴ Whereupon, he lays down in the following words what precisely this proper nature of the transcendental good is.

Dico secundo: Formalis ratio boni transcendentalis consistit in ipsa perfectione intrinseca et entitativa rei, quatenus fundat et connotat rationem perfectivi per modum appetibilis, et non solum per modum formae informantis et constituentis.

¹ *Curs. theol.*, T.I, p.519, n.7.

² *Ibid.*, p.524, n.22.

³ *Ibid.*, p.519, n.7.

⁴ *Ibid.*, n.8.

Et licet appetibilitas explicetur per relationem quamdam rationis ad appetitum, sicut scibile per relationem rationis ad scientiam: non tamen in ista relatione formaliter consistit ipsa ratio boni, sed in eo quod est fundamentum hujus relationis et ei praesupponitur, licet eam connotet aut fundet.¹

This conclusion is based on several texts from St. Thomas. One is that of the *Prima Pars*, Question XLVIII, article 5, wherein the Angelic Doctor says: "...[Bonum] in perfectione et actu consistit principaliter et per se"; another is that of Question V, article 5 of this same Part: "...Unumquodque dicitur bonum in quantum est perfectum: sic enim est appetibile." We saw this text above when summarizing the doctrine of St. Thomas, along with the principal text which John uses to support his doctrine, the text of Question XXI, article 1 of the *De Veritate*.

In his definition, John has been most careful not to confuse the two fundamental notions of the transcendental good, viz. its notion as a *passio entis*, and the notion of good as excluding evil. He named the latter as the genus in his definition, "perfectione intrinseca et entitativa rei." As he says, "quod perfectum sit, omnes intelligunt tamquam per se notum." The reason for this universal acknowledgment that the good is the perfect is that only the perfect rules out evil, since the perfect is that which has all the actuality due to it.

We saw above that Vasquez in setting forth his notion of the transcendental good used a similar argument to prove his position. We noted at the same time that while he placed the transcendental good in the perfection of the thing, he did not understand fully the signification of this word "perfectum" as applied to the good. Like Suarez, he overlooked that the good as perfect comprises something more than actuality and being.

In setting down the specific difference of his definition, John of St. Thomas distinguishes two notions of perfect. From this distinction we will be able to discern where Suarez and Vasquez were in error.

John points out that two types of perfection may be conceived: the constitutive and the perfective. Of these the former pertains to the genus of formal cause, for it constitutes and integrates the entity in itself. Perfective perfection, on the other hand, is of the genus of final cause, for it involves the appetible. It is that which perfects, not as constituting in actuality, but as drawing, attracting to itself as to an end. As John points out, this second sense is more proper of perfection than the first, for it is more proper of perfection to perfect than to constitute in integrity. "Perfectum perficere" is indeed an example of the fourth mode *dicendi per se*: "secundum quod haec praepositio *per* designat habitudinem causae efficientis, vel cuiuscunque alterius."² Since, therefore, the proper nature of the good consists in the perfect, as St. Thomas says, we may well conclude that it consists in the *perfectum per se* in all its actuality, rather than in the perfect considered as static, divorced from its own causality and constituting entity only.

¹ *Op. cit.*, T.I, pp.520-521, n.12.

² Cf. ST. THOMAS, *In I Post. Anal.*, lect.10, n.7.

In denominating good *perfectum per se* we must be careful to have always in mind that we are employing the fourth mode *dicendi per se*. Hence *perfectum per se* here is synonymous with *perfectum perfectivum alterius*. When one says *per se*, the mind tends to think of a thing as an absolute, enclosed in itself. *Per se* in the fourth mode, however, having the notion of *perfective* connotes another and this other in the case of the good is the appetite. Thus good, as *perfectum per se*, is *perfectum perfectivum appetitus per modum finis*.

In making this distinction of the perfect, and in setting forth the notion of the perfect as perfective, constituting the specific difference in his *ratio formalis* of the good, John of St. Thomas has clearly shown where Durandus, Suarez and Vasquez fell into error. It is indeed this notion of the good as perfective of the appetite which gives to it the character of a property of being. Considered simply as constitutive perfection, it has the necessary note of exclusion of evil, but it lacks that of property of being. In examining the doctrines of Durandus, Suarez and Vasquez, we did not find any of them including this note of perfectivity of the appetite in the proper nature of the good. As we saw, Durandus and Vasquez had a fundamentally erroneous notion of good as a property of being; Suarez, however, had the correct notion of property of being, and so, as we noted, he was driven into logical inconsistency in his final position.

The notion of *convenientia ad aliud* given as the proper nature of the transcendental good by Suarez cannot be referred to the perfect as perfective but only to the perfect as constitutive. As we have seen before, the *aliud* for him was another being; and his reason for placing in this notion the proper nature of the good lay in the fact that this *convenientia* seemed to add to the connotation of integrity and completeness which in his view attached to the perfect.

Constitutive perfection, however, as we have said, cannot be a *passio entis*. It is nothing other than being itself; it is actuality as constituting and integrating being. Perfective perfection does add something to being; it adds a certain respectus, a *convenientia* to another, which other in the case of the good is the intellectual appetite. As we saw in St. Thomas, it is necessary that this perfectivity, this *convenientia* have for its object the intellectual soul, since that soul "quodammodo est omnia."

Thus perfective perfection implies in being a certain connotation: it confers on being a certain orientation, which is the basis of the relation of reason by which we know being as good. "Perficiens," therefore, is the specific difference in the *ratio formalis* of the good. This *ratio formalis* may be simply summed up in two words, provided they are rightly understood: "perfectio perficiens." To stress this notion — that it is the perfect as perfective which makes the good a property of being —, we may well read the words of John of St. Thomas describing what is a *passio entis*.

Nec valet argumentum, quod passio debet distingui a re cujus est passio, et sic bonum ab ente. Jam enim dictum est, quod non est passio rigorose: sed solum ratione distincta, et secundum diversum conceptum exprimendi ens ut in se, vel ut perfectivum alicujus.¹

¹ *Op. cit.*, T.I, p.524.

From these words we must not infer that good can be considered a relation of reason. To be sure, it is *known* to us by a relation of reason which it founds, and may therefore be said "*ratione distincta [ab ente].*" To clarify the point again with the words of John of St. Thomas:

Non tamen potest formaliter in hac relatione consistere bonum, licet per illam a nobis explicetur: quia non potest realis bonitas constitui per id quod rationis est. Unde formale constitutum boni non potest distingui ab ente, sed entitative et in re coincidunt. Superaddit autem ad essentiam, non id quod formaliter est constitutum sui: sed id quod se habet ut condicio requisita ad hoc ut bonum exprimat distinctum conceptum quam ens absolute dictum: quod non exprimeret nisi conditionem illam superadderet.¹

Thus, although this relation of reason is not the *ratio formalis* of the good, it is very important for our knowing that *ratio formalis*. Why? Simply because of the abstract nature of the properties of being, in which "radicale et formale coincidunt, et solum penes diversos conceptus seu habitudines distinguuntur: et secundum quod fundant istam diversitatem, dicitur unum radicaliter fundare alterum."²

Expressly combating the tendency to see the proper nature of the good in a relation, John of St. Thomas in the *Cursus theologicus* sets forth arguments to prove that neither a relation of reason, a predicamental relation, nor a transcendental relation can constitute the *ratio formalis* of the good. He argues first of all that it is obviously absurd to call the good a relation of reason, because it is a property of real being: if it were only a relation of reason it would not belong to being *in re*. He then proffers an equally evident proof that good cannot be a predicamental relation. As a property of being, good must be co-extensive with being. Predicamental relation, however, is only one of the ten divisions of being and so is not being universally considered. Thus, in so far as it is a good, it is rather a certain particular good and not the proper nature of the transcendental good. These first two arguments are directed against the positions of Durandus and Vasquez, the first asserting good to be a real relation of *convenientia* and the latter, asserting good to be a relation of integrity, either real or of reason. In his last argument John proves in the following words that good cannot be a transcendental relation:

Transcendentalis enim relatio qua aliquid ordinatur ad alterum, potius dicit rationem perfectibilis et tendentiae ad bonum et perfectum, quam ipsam formalem rationem boni; licet enim plura perficiantur aliquo respectu transcendentali, tamen non dicuntur formaliter bona quia sic respiciunt et perficiuntur, sed quia supposita tali relatione et perfectione terminant respectum appetitus ad se et redduntur appetibilia.³

This argument may be conceived as directed against the position of Suarez. Suarez, it is true, never uses the term "transcendental relation" when outlining his position. His *ratio convenientiae*, however, which the good adds to being and which, as he says, "non est proprium relatio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem, vel conjunctionem cum tali perfectione," may be construed

¹ *Op. cit.*, T.I, p.523.

² *Ibid.*, p.524.

³ *Ibid.*, p.520.

as a transcendental relation. John of St. Thomas tells us in his *Logic* that a transcendental relation "non est forma adveniens subjecto seu rei absolutae, sed illi imbibita, connotans tamen aliquid extrinsecum, a quo pendet vel circa quod versatur, ut materia ad formam, caput ad capitatum, creatura ad Deum."¹

Since, therefore, Suarez's good seems to be a *ratio rei absolutae imbibita*, connoting something extrinsic, it may be looked upon as a transcendental relation. It does not, however, seem to have the notion of perfectible, and so one may doubt whether or not John's refutation applies to it.

In conclusion, we will turn to the *Cursus philosophicus* to see how John of St. Thomas placed the causality of the end. We shall be able to discern where Suarez and Vasquez erred in this as well as in their notions of the metaphorical motion of the end. His one conclusion reads: "Metaphorica motio, qua finis dicitur causare secundum veritatem, est primus amor finis ut passive pendens ab appetibili, non ut active elicited a voluntate."² As he himself notes, this conclusion supposes one thing. It will be well to quote his own words in regard to this supposition:

Supponit, quod causalitas finis, licet metaphorice sit motio, vere tamen esse causalitatem realem, quia alias si totum, quod datur in causalitate finis, esset metaphoricum et nihil reale, finis non esset vera causa physica, cum tamen sit praecipua et prima causarum, imo per excellentiam est id, cujus causa seu cujus gratia cetera fiunt. Ergo si nullam veram causalitatem habet, vera causa non est.³

The cause best known to us is the efficient cause. Its causality consists in action: the action of the agent on the effect. For us, therefore, the idea of action, of motion, is invariably tied up with the idea of causality. Causality as such, nevertheless, consists rather in the influence exerted in the entity of a thing. This influence need not always be a motion in the proper sense.

It is probably because when we speak of causality we always look for motion that the causality of the end is also described in terms of motion. It is, indeed, called a metaphorical motion. But, seeing that metaphor removes the mind from the world of reality one may be tempted to look upon final causality itself as unreal. It is against this that John warns us in the above-quoted passage. Final causality, though only metaphorically motion, is real *influre in esse*.

In explaining the metaphorical motion proper to final causality, John of St. Thomas analyses the prime act of love. In this act two formalities are joined — that of the first effect of the final cause, and that of its causality. He formulates this doctrine succinctly as follows:

...In illa volitione sunt duo: Alterum, quod est causatum a fine, alterum, quod est ratio causandi. Neque est mirum, quod causalitas identificetur cum causato, quia etiam actio identificatur cum effectu. Id ergo, quod elicentiae seu actionis est in illa volitione, est causatum a fine, quod vero coaptationis et coniunctionis est cum appetibili seu ordinis ad ipsum, quo redditur ponderans in appetitu, ut inclinetur

¹ *Curs. phil.*, T.I, p.578b30.

² *Op. cit.*, T.II, p.278a23.

³ *Ibid.*, p.278a29-40.

ad se et ad alia, hoc dicitur attractio per modum causalitatis ad actum, ut explicatum est. Unde ista attractio et *causalitas identice et realiter est ipse actus amoris, formaliter est ordo seu dependentia ipsius ab objecto appetibili proposito ut ponderante in voluntate.*¹

Again he says: "Imo ipsemet amor finis ut elicited a voluntate est causatus a fine, ut autem passive pendens ab ipso pondere appetibilis causalitas finis est..."² Among the texts which he quotes from the Angelic Doctor, a most important one is taken from the *De Veritate*. It reads: "Sicut autem influere causae efficientis est agere; ita influere causae finalis est appeti et desiderari."³

Further explaining what he means by saying that the causality of the end is the act of love in so far as it is dependent passively on the very "weight" of the appetible, John follows St. Thomas in distinguishing a certain immutation in the act of love from the *complacentia* of this act. Between these two lies the bridge from final to efficient causality. The formality of final causality is the immutation of the appetite; that of efficient causality is the *complacentia*.

That immutation of the will which is the formality of final causality precedes the complacency, though both *in re* constitute the same action of the will. John of St. Thomas explains in the following words why this immutation must precede and what it is:

At vero finis non constituit speciem, sed movet agens ad exercitium actionis, et quia non potest exercere actionem nisi per aliquam inclinationem, quae generaliter dicitur appetitus, neque inclinatio potest tendere nisi ad aliquid certum, prius necesse est, quod reddatur inclinatio proportionata respectu illius termini in quem tendit. Et illa proportio seu immutatio reddit inclinationem quasi conjunctam ipsi appetibili. Et sic inclinatio ponderosa facta tendit in finem...⁴

This immutation is said to be to the first love of the will as a passion, because it is as it were breathed onto the will by the object. Thus also is it called a metaphorical motion. In this immutation there is no true *transitus*, and hence no true motion. There is only that attraction, that proportion, that connaturality whereby the end is said to move in an immobile way.

To summarize this conception of the causality of the end, we may say that the latter is really identical with the first motion of love of the will. In this love, however, we distinguish two formalities: the act of the will as an action elicited by the will, and this is called the first effect of the final cause; and the immutation of the will whereby it is inclined as by a weight, and this metaphorical motion we call final causality. In intellectual agents the act of the will is elicited by knowledge which gives intentional existence to the end; in natural agents lacking knowledge, this function is supplied by their nature itself, which is in its own way a participation of reason derived from the Prime Intellect.

¹ *Curs. phil.*, T.II, pp.282b45-283a18.

² *Ibid.*, p.279a5.

³ Q.22, a.2, c.

⁴ *Op. cit.*, T.II, p.279b1-14.

In comparing this doctrine with the one taught by Suarez, we may remember that he distinguished between *actus secundus* and *quasi actus primus* in final causation. *Actus secundus* he regarded as the very act of the will, *quasi actus primus* as the good. We noted above that his distinction of *quasi actus primus* and *actus secundus* did not seem to be in exact conformity with Thomistic doctrine. Prescinding from this, however, and taking account of his texts on the *actus secundus* of final causation, as already given,¹ one might conceive that he had the correct notion. He places this *actus secundus* in the action of the will not according as it is from the will but according as it is from the end.

He asserts, moreover,² that the two are identical *in re* and are distinct only *ratione*. In all this he may seem to be quite in agreement with the doctrine of John of St. Thomas. When, however, we come to understand his meaning more precisely, we find him widely at variance with that doctrine. When he speaks of final causality as the action of the will, considered as coming from the end, he means that the causality consists precisely in this action. Now, this action being a real action, the causality itself turns out to be a real motion. We learn this from his definition of metaphorical motion as a real motion, the motion of the final cause. It is called "metaphorical," he adds, so as to distinguish it from the motion of the efficient cause.³

Hence when Suarez speaks of identity *in re* between the causality and the effect of the end, he concurs with the opinion of John of St. Thomas. But when he goes on to say that, because the same action yet has two principles, it must follow that the "causality" and the "effect of the end" are distinct *ratione*, he is on his own. This conception, as we saw above,⁴ led Suarez to confuse final and efficient causality in the case of God. It is equally consonant with his doctrine of the finality of natural things which implies an identification of the action of God with that of the creature. Indeed, if real action flows from the final cause, even though it be conceived of as an attraction in contrast with the impulse of efficient cause, we cannot escape the confusion of efficient and final causality.

John of St. Thomas, as we saw, points out that the formalities of effect and causality are distinct *ratione*: one is the real action (efficient causality), the other is the metaphorical motion (the immutation of the will, its "being weighted" by the good). Unless we maintain that this influence of the final cause is a metaphorical motion, we shall not be able to distinguish it from efficient causality. Moreover, the real action in which effect and causality of the end are identified, does not depend equally upon efficient and final cause, but on the efficient as moved by the final.

Vasquez's error in this matter of the causality of the end, like his error on the notion of the good, is less subtle than that of Suarez. As we saw above, he places the *ratio formalis* of the end in the objective concept and

¹ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol. IV, n.1, p.100.

² Cf. *Ibid.*, p.101.

³ *Disput. Metaph.*, disp.23, sec.9, n.12.

⁴ *Laval théologique et philosophique*, Vol. IV, n.1, p.105.

hence requires active intellection as causality of the end. It would seem, however, that he sees in intellection the first motion of the end only. He defines this metaphorical motion as movement "per desiderium sui," as we have already seen. In so affirming these two motions, he has followed closely a doctrine first laid down by Durandus.¹

Vasquez's concept of the motion of the end "per desiderium sui" could be understood in the true sense, if he meant that "desiderium" to be understood in the passive sense, in agreement with those words of St. Thomas: "Influere causae finalis est appeti et desiderari."² However, as is evident from his following words, it was not in the passive but in the active motion of desire that he placed the proper causality of the end: Multo probabilior sententia est finem exercere munus, et officium propriae causae finalis, non quidem ad desiderium sui, sed solum per desiderium sui movendo ad voluntatem mediorum vel ad aliquod opus ordinatum ad sui ipsius consequutionem. . .³

Hence, for Vasquez, the motion of the end was twofold, that of intellection and that of desire. Having regard to his mistaken notion of objective concept we might excuse him from formally holding active intellection to be the motion of the end; yet his conception of the metaphorical motion of the end as desire, indeed as an active desire, suggests the opposite interpretation. For him, seemingly, "metaphorical" motion — as for Suarez — was not metaphorical but real.

* * *

Let us briefly sum up what we have been trying to make out. Our purpose has been to show that the rejection of final causality by modern thinkers was preceded by gradually deepening errors concerning the nature of the good amongst the Scholastics themselves. We chose Vasquez and Suarez, both commentators of St. Thomas, because of the influence they exerted at such a critical epoch: the epoch when Modern Philosophy broke away from Scholasticism altogether. We believe to have succeeded in showing that these authors did not derive their developments of the notion of good and final cause from St. Thomas. Rather, they were deeply influenced by Durandus's fashion of handling the problem. Now Durandus — who published his revised Commentary, anti-thomistic in parts, on the Sentences soon after St. Thomas's teaching had been declared (Sarragossa, 1309) the official doctrine of his Order — had never even claimed to be a disciple of the Angelic Doctor, nor generally been considered as such at all.

In the Doctor Resolutissimus' doctrine the *ratio formalis* of the transcendental good is a real relation of *convenientia* between beings. Durandus completely misunderstood the notion of a property of being. Because this real relation between beings is concomitant with every created being, it is, so he thought, a transcendental property. Whereas for St. Thomas

¹ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.IV, n.1, p.86.

² *De Ver.*, q.22, a.2, c.

³ *In Iam IIae*, disp.3, c.2, p.14.

the "aliud" in the expression "convenientia unius entis ad aliud" is none other than the intellectual soul, for Durandus the intellectual appetite has formally nothing to do with the transcendental good. It was, in particular, this error, adopted by certain later Scholastics, which led to a corruption of the concept of finality.

Suarez, as we saw, did in fact adopt the substance of Durandus's doctrine of the good. He did not accept the latter's notion of a property of being. Indeed he tried to reduce the particular relation between beings to a *ratio convenientiae*. But this remained a proportion between "beings" without further specification. As a consequence, the notions of "appetible" and "end" were no longer recognized as essential to the proper nature of the good. He was logical, too, in excluding motion for an end from natural things as considered in themselves.

Vasquez went one step further. He accepted Durandus's notion of a property of being. However, he converted the particular relation between beings into a relation of integrity. In so doing, Vasquez removed the relation of *convenientia* from the transcendental good, but without retrenching it from the notion of good altogether: he confined it to what is called *bonum alteri*, and identified it with *ratio finis*. Only in the special case of *bonum alteri*—the domain of final cause—did he conceive of a *convenientia* between beings. Then he restricted the *ratio formalissima* of end to the intellection of this *convenientia*.

To be sure, the times of Vasquez and Suarez were also a golden age of Thomism. Without the help of John of St. Thomas, we should be unable to throw critical light on the erroneous doctrines of the good which we have tried to expose. Yet it was the Scholasticism of Vasquez and Suarez which proved to be in tune with the times—definitely not that of John of St. Thomas and the Salmanticenses. More important, however, is the fact that for many a modern philosopher—from Descartes to Kant—the writings of Suarez in particular were considered as sufficiently representative of the *philosophia perennis*.

A more delicate task will be to show how the extreme positions we have criticized were allowed so much free rein by the omissions and neglect on the part of outstanding Thomists of the fifteenth and early sixteenth centuries, who failed to examine Durandus's clearly stated interpretation of "convenientia unius ad aliud," and to lay bare its all too obvious possibilities—which were soon to be fully exploited.

CHARLES HOLLENCAMP.

QUODLIBETA

À propos de l'interprétation populaire du communisme et du matérialisme marxistes

Le matérialisme est une doctrine d'après laquelle «Le monde matériel, perceptible par les sens, auquel nous appartenons nous-mêmes, est la seule réalité... Notre conscience et notre pensée, si transcendantes qu'elles paraissent, ne sont que le produit d'un organe matériel, corporel, le cerveau... La matière n'est pas un produit de l'esprit, mais l'esprit n'est lui-même que le produit supérieur de la matière»¹. Voilà qui pourrait faire croire que le matérialiste ne reconnaîtra pas d'autres biens que les biens matériels et qu'il définira par conséquent le bonheur humain par la jouissance des biens du corps. Pourtant, l'enseignement du communisme marxiste est très loin de cette conception «populaire». Nous verrons que le marxiste véritable, au lieu de s'en tenir aux objets de l'appétit sensible, de l'appétit concupiscible, poursuit au contraire une fin strictement spirituelle à laquelle il subordonne tous les biens extérieurs. Mais il est tout aussi vrai que l'influence réelle du marxisme, dans la mesure où elle est spontanée, suppose dans la masse une conception du matérialisme que le marxiste lui-même qualifie de «vulgaire». L'on pourrait en dire autant de l'idée de communisme.

I. LE COMMUNISME MARXISTE SE DÉFINIT-IL PAR LA POSSESSION COMMUNE ?

En effet, dans la conception populaire, le communisme est un régime où tous les biens matériels seraient partagés suivant une égalité quantitative, de manière que le sort de chacun serait celui des autres, et que personne n'aurait rien à envier à autrui. D'une telle législation, saint Thomas dit dans son commentaire sur la *Politique* d'Aristote qu'elle

paraît bonne en surface et elle a de quoi plaire aux hommes, et cela pour deux raisons. *En premier lieu* à cause du bien que l'on conjecture devoir survenir du fait d'une telle loi. Quand on entend dire, en effet, que toutes choses seront communes entre les citoyens, on accueille cela avec joie à la pensée de l'amitié admirable qui en résultera de tous à tous. *En second lieu* à cause des maux que l'on estime qui disparaîtront par l'effet de la dite loi. Car on accuse les maux qui se produisent actuellement dans les cités, tels que les contestations des hommes entre eux en matière de contrats, et les jugements de faux témoignages, et l'adulation des pauvres à l'égard des riches, comme si tous ces maux venaient du fait que tous les biens ne sont pas possédés en commun. Mais si l'on veut bien considérer correctement ces choses, aucune d'elles n'arrive parce que les possessions ne sont pas communes, mais à cause de la malice des hommes. Nous voyons, en effet, ceux qui possèdent des biens en commun avoir beaucoup plus de dissensions que ceux dont les possessions sont séparées. Seulement, c'est à cause du petit nombre des possessions communes comparativement aux pos-

¹ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, E. S. I., Paris 1946, p.18.

sessions divisées que les litiges qui naissent des premières sont moins nombreux. Et pourtant, si toutes les possessions étaient communes il y aurait beaucoup plus de disputes¹.

Cela veut dire que si dans le régime de la propriété privée il faut déjà une autorité capable d'imposer l'observation des lois, il en faudrait une bien plus prononcée encore pour maintenir un semblant d'ordre sous un régime de possession commune.

Or, bon nombre de critiques ont pu croire qu'il suffit d'attirer l'attention sur cette éventualité pour réfuter le marxisme. Ajoutons que plusieurs marxistes moins avertis sont tombés dans le piège: ils croient devoir enseigner que la seule expropriation de la classe possédante fera disparaître tous les maux qui affligent l'humanité et que la liberté et la paix s'établiront spontanément. En vérité, le marxisme orthodoxe n'ignore pas à ce point la nature des hommes. Au reste, il ne cesse d'en faire l'expérience. Il le sait fort bien: contrairement à l'opinion populaire, l'appropriation commune des moyens de production est très loin d'être la solution suffisante et finale. Les marxistes «orthodoxes» sont à ce point d'accord avec la critique d'Aristote (dont nous venons de lire le commentaire), contre l'opinion populaire, qu'entre eux ils n'ont pas à se cacher la nécessité, en régime de possession commune, de réduire une immense partie de la population en esclavage, de pourvoir chaque famille d'un espion et même, si possible, d'un contre-espion. C'est pourquoi, du point de vue marxiste, nos critiques des conditions actuelles en Russie portent à faux. Conformément à leur conception dialectique, on devrait tenir pour normal qu'à mesure que la société s'approche de «la phase supérieure du communisme»² la tension, la contradiction devienne d'autant plus profonde et violente.

Selon l'expression de Karl Marx, l'opinion d'après laquelle l'émancipation de l'homme coïnciderait avec l'abolition de la propriété privée, reste bornée à «l'étroit horizon du droit bourgeois» où le travail n'est toujours qu'un «moyen de vivre», alors que l'idéal communiste («de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins») ne serait atteint que le jour où «le travail sera devenu, non seulement le moyen de vivre, mais même le premier besoin de l'existence»³. Même quand «les moyens de production deviennent propriété commune», l'ignorance et la cupidité des hommes exigent plus que jamais une impitoyable «machine d'État», l'État étant lui-même «personnifié par les ouvriers armés»⁴. Sous la dictature des ouvriers armés «la société ne sera plus qu'un grand bureau et une grande fabrique avec égalité de travail et égalité de salaire»⁵. Mais le marxiste averti prend soin d'ajouter que ce n'est pas dans cette «première phase de la société communiste» que se réalise «notre idéal et notre but final». «Tant que l'État existe, pas de liberté; quand régnera la

¹ S. THOMAS, *In II Politicorum*, lect. 4.

² Les citations de LÉNINE sont tirées du Chapitre V de *L'État et la Révolution*, reproduit en partie dans le recueil *Marx, Engels, Marxisme*, Bibliothèque marxiste, E. S. I., Paris 1935, pp. 232-239.

³ MARX, cité par LÉNINE, *ibid.*, p. 232.

⁴ LÉNINE, *ibid.*, p. 238.

⁵ *Ibid.*, p. 239.

liberté, il n'y aura plus d'État»¹. Ce «communisme *incomplet*»² que l'opinion bourgeoise confond avec «la phase supérieure de la société communiste», ne s'établit et ne se maintient que par une extrême violence — par «le peuple tout entier en armes»³, par une «discipline d'atelier»⁴. À cet égard, le marxiste ne manque pas de réalisme, ni de franchise. Lénine signale comme «fait intéressant qu'on reste prisonnier de l'étroit horizon du droit *bourgeois*», sous le communisme, en sa première phase».

Le droit bourgeois, en ce qui concerne la répartition des *produits de consommation*, suppose, certes, inéluctablement, un *État bourgeois*, car le droit n'est rien sans un appareil capable d'imposer l'observation de ses normes.

Il s'ensuit qu'en régime communiste, le droit bourgeois et aussi l'État bourgeois sans bourgeoisie subsistent pendant un certain temps!⁵

Pourtant, si, depuis un demi-siècle, la littérature marxiste est consacrée presque entièrement à la justification d'une implacable machine d'État dans la première phase de la société communiste, elle est d'autant plus notoirement réticente sur la transition à «la phase supérieure». Cette expropriation, dit Lénine, rendra *possible* une expansion gigantesque des forces productives.

Mais quelle sera l'allure de ce mouvement, à quel moment il rompra avec la division du travail, abolira l'opposition entre le travail intellectuel et le travail physique et fera du travail «le premier besoin vital»? Cela nous ne le savons et *ne pouvons pas* le savoir.

Ainsi ne sommes-nous en droit de parler que du dépérissement inévitable de l'État en soulignant que ce processus aura une longue durée, qu'il dépend du rythme selon lequel se déroulera *la phase supérieure* du communisme. La question du moment et des formes concrètes de ce dépérissement reste ouverte, car nous *n'avons pas* de donnée qui nous permette de la trancher⁶.

Du point de vue politique, la différence entre la première et la deuxième phase du communisme deviendra sans doute immense avec le temps, mais actuellement, en régime capitaliste, il serait ridicule d'en faire cas et il ne peut y avoir que quelques anarchistes pour la mettre au premier plan⁷.

Pour justifier cette réticence, Lénine pouvait citer une parole de Marx: «L'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre».

Cependant, si Lénine se refuse à donner des précisions sur les formes concrètes et la durée du processus de transition, il n'en signale pas moins le principe général. Voici, en effet, ses dernières lignes sur *La phase supérieure de la société communiste*:

Quand *tout le monde*, en effet, aura appris à administrer et administrera réellement, directement, la production sociale, quand tous procéderont, en toute indépendance, à l'enregistrement et au contrôle des parasites, des fils à papa, des coquins et autres «gardiens des traditions capitalistes», il sera si incroyablement difficile, pour ne pas dire impossible d'échapper à cet universel recensement et contrôle; ce sera une si rare exception; toute tentative dans ce sens entraînera vraisemblablement un châtement si prompt et si exemplaire (car les ouvriers armés, qui sont des gens

¹ *Ibid.*, p.233.

² *Ibid.*, p.233.

³ *Ibid.*, p.238.

⁴ *Ibid.*, p.239.

⁵ *Ibid.*, p.236.

⁶ *Ibid.*, p.233.

⁷ *Ibid.*, p.235.

pratiques et non de petits intellectuels sentimentaux, n'aiment pas qu'on plaisante avec eux), que la *nécessité* d'observer les règles simples et fondamentales de toute société humaine passera très vite à l'*état d'habitude*.

La porte s'ouvrira alors toute grande vers la phase supérieure de la société communiste et, par suite, vers le dépérissement complet de l'État¹.

Vous aurez remarqué l'expression «la nécessité d'observer les règles simples et fondamentales de toute société humaine passera très vite à l'*état d'habitude*». Nous sommes donc très loin de l'opinion populaire sur le communisme. La propriété commune des moyens de production laisse subsister un problème difficile à ce point que les auteurs les plus autorisés refusent, avec une prudence qui s'explique, d'en suggérer des solutions concrètes.

II. LA FINALITÉ SPIRITUELLE DU MATÉRIALISME HISTORIQUE

Toutefois, si «nous ne savons et ne pouvons pas savoir» les formes concrètes de la transition ni sa durée, du moins savons-nous que le but final du communisme, la liberté, «le développement intégral de l'individu», seront atteints lorsque le travail ne sera plus un simple moyen d'existence, mais lorsqu'il sera devenu le premier besoin de la vie. Quelle est donc cette liberté? Comment dépend-elle du travail devenu le premier besoin de la vie? Ce sont là, en effet, des affirmations quelque peu décevantes pour l'interprétation populaire du communisme. Le travail par lequel l'ouvrier transforme la nature et produit des objets matériels pour répondre à des besoins qui, du reste, augmentent à l'infini, n'est plus simplement un moyen: ces biens, si réels soient-ils et nécessaires, sont relégués au second plan, et c'est le travail lui-même qui devient le bien suprême.

C'est cette notion du travail humain et émancipé qui fait voir combien le marxisme est éloigné de la conception populaire du matérialisme. Et d'abord que faut-il entendre par «le travail sous une forme spécifiquement humaine»?

Une araignée, dit Marx, accomplit des opérations qui ressemblent à celles du tisserand; une abeille, par la construction de ses cellules de cire, confond plus d'un architecte. Mais ce qui distingue d'abord le plus mauvais architecte et l'abeille la plus habile, c'est que le premier a construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire. À la fin du travail se produit un résultat qui, dès le commencement, existait déjà dans la représentation du travailleur, d'une manière idéale, par conséquent. Ce n'est pas seulement une modification de formes qu'il effectue dans la nature; c'est aussi une réalisation dans la nature de ses fins; il connaît cette fin, qui définit comme une loi les modalités de son action et à laquelle il doit subordonner sa volonté. Cette subordination n'est pas un acte isolé. Outre l'effort des organes qui travaillent, pendant toute la durée du travail est exigée une volonté adéquate qui se manifeste sous forme d'attention, d'autant plus que le travail entraîne moins le travailleur, par son contenu et les modalités de son exécution, et qu'il lui profite moins comme un jeu de ses pouvoirs physiques et spirituels².

¹ *Ibid.*, p.239.

² *Le Capital, Oeuvres Complètes*, Paris, Costes, T.II, pp.3-4. Nous citons toutefois la traduction des *Morceaux choisis* de la Nouvelle Revue Française, Paris, Gallimard, pp.103-4.

Voilà donc une première différence. Elle est remarquable. Le travail humain est supérieur à celui de l'animal parce que l'homme, par son intelligence et sa volonté (bien qu'elles ne soient elles-mêmes que des produits d'une matière parfaitement dépourvue d'intelligence et de volonté) est plus profondément cause de son œuvre.

Mais il y a davantage. Le même auteur écrit :

On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion, par ce qu'on veut. Ils commencent eux-mêmes à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire eux-mêmes leurs moyens d'existence: c'est là un pas que conditionne leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même.

La manière dont les hommes produisent leurs moyens d'existence dépend d'abord de la nature des moyens d'existence préexistants et qu'il faut reproduire.

1° Ce mode de production n'est pas à considérer simplement en ce sens qu'il est la reproduction de l'existence physique des individus. Il est plutôt déjà un mode déterminé de l'activité de ces individus, un mode déterminé de manifestation vitale, un mode de vie déterminé. Ce sont les manifestations de leur vie qui définissent les individus. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec la nature de la production qu'avec le mode de la production. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production¹.

Vous aurez remarqué la phrase: en produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même. Comme il dit ailleurs: «En agissant sur la nature qui est hors de lui à travers ce mouvement et en la transformant, [l'homme] transforme aussi sa propre nature. Il développe les puissances endormies en lui et il soumet le jeu de leurs forces à sa propre autorité»². «...L'être de l'homme est son activité vitale réelle»³. Produisant des moyens toujours plus parfaits pour répondre à des besoins qui sans cesse augmentent, l'homme devient cause de soi-même dans la même proportion: c'est à lui-même qu'il doit de plus en plus ce qu'il est.

Voilà pourquoi le marxisme est un matérialisme historique.

...La première présupposition de toute existence humaine, donc aussi de toute histoire, à savoir la présupposition que les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir «faire de l'histoire». Mais, pour vivre, il faut avant tout le manger et le boire, l'habitation, le vêtement, et encore quelques autres choses. Le premier fait historique est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle même, et c'est là vraiment un fait historique, une condition fondamentale de toute histoire, qui doit être accompli aujourd'hui comme il y a des milliers d'années, à chaque jour et à toute heure, rien que pour maintenir les hommes en vie... Le second point est qu'une fois satisfait, le premier besoin lui-même conduit l'action de la satisfaction et l'instrument acquis déjà de la satisfaction à de nouveaux besoins, — et cette production de nouveaux besoins est le premier acte historique⁴.

L'histoire proprement dite n'est donc autre chose que le processus où l'homme se fait soi-même en créant ses propres besoins et en y répon-

¹ *Idéologie allemande, Oeuvres philosophiques*, Paris, Costes, T.VI, p.154. (Nous avons préféré la traduction des *Morceaux choisis*, pp.77-78.)

² *Le Capital*, loc. cit.

³ *Idéologie allemande*, p.157. (*Morceaux choisis*, p.90.)

⁴ *Idéologie allemande*, pp.165-6.

dant de lui-même depuis le premier acte historique jusqu'à «l'accomplissement de la réalité humaine» dans le travail devenu le premier besoin de la vie. Le travail devient le premier besoin de la vie dès qu'il n'est plus déterminé par le besoin et les fins extérieures. «Le règne de la liberté, dit Marx, [par opposition au règne de la nécessité] commence là où finit le travail déterminé par le besoin et les fins extérieures: par la nature même des choses, il est en dehors de la sphère de la production matérielle... Mais un règne de la nécessité subsiste toujours. C'est au delà de ce règne que commence le développement des puissances de l'homme, qui est à lui-même sa propre fin, qui est le véritable règne de la liberté...»¹

C'est dans ce règne de la liberté que l'homme s'accomplit comme cause de soi-même et «s'approprie son essence aux aspects multiples, c'est-à-dire comme un homme complet», comme un être réellement indépendant.

Or, dit Marx,

Un être ne se donne pour indépendant que lorsqu'il est son propre maître, et il n'est son propre maître que lorsque c'est à lui-même qu'il doit son *existence*. Un homme qui vit par la grâce d'un autre se considère comme un être dépendant. Mais je vis complètement par la grâce d'un autre quand je ne lui dois pas seulement l'entretien de ma vie, mais que c'est en outre lui qui a *créé ma vie*, qu'il est la *source* de ma vie, et ma vie a nécessairement une telle raison en dehors d'elle si elle n'est pas ma propre création. La *création* est donc une représentation difficile à éliminer de la conscience populaire. Cette conscience *ne comprend pas* que la nature et l'homme existent de leur propre chef, parce qu'une telle existence va contre toutes les *données évidentes* de la vie pratique².

Mais comme... *toute la prétendue histoire du monde* n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, donc le devenir de la nature pour l'homme, il a donc la preuve évidente, irréfutable, de sa *naissance* de lui-même, *de son origine*. Du fait que la *substantialité* de l'homme, du fait que l'homme est devenu pratiquement sensible et visible dans la nature, pour l'homme comme existence de la nature, dans la nature comme existence de l'homme, il est devenu pratiquement impossible de demander s'il existe un être *étranger*, un être placé au-dessus de la nature et de l'homme — cette question impliquant la non-essentialité de la nature et de l'homme³.

Nous sommes donc très loin d'un matérialisme qui met la fin de l'homme, son bonheur, dans la jouissance des biens extérieurs et matériels. Nous disions qu'il poursuit au contraire une fin d'ordre spirituel et qu'il relègue le besoin et les fins extérieures au second plan.

Pourquoi faut-il voir dans le marxisme un dérèglement de la volonté, de l'appétit intellectuel, et non pas premièrement un dérèglement de l'appétit sensible? Dans son traité de l'orgueil, saint Thomas nous dit ce qui suit:

Il est meilleur d'avoir un bien par soi-même que de le tenir d'un autre. Donc, croire que l'on possède par soi-même un bien que l'on a reçu d'un autre, c'est encore aimer sa propre excellence d'un amour déréglé. Or, le bien peut avoir deux causes: l'une efficiente, l'autre méritoire...: croire que l'on tient de soi-même ce que l'on tient de Dieu; attribuer à ses propres mérites ce qui est un don purement gratuit⁴.

¹ *Le Capital, Morceaux choisis*, pp.233-4.

² *Économie politique et philosophie, Oeuvres complètes*, T.VI, p.38.

³ *Ibid.*, p.40.

⁴ *IIa IIae*, q.162, a.4, c.

Bref, Karl Marx définit expressément son matérialisme historique par l'orgueil qui est un péché de l'esprit. Au lieu de n'être qu'un dérèglement de la vie sensible, de l'appétit concupiscible, le marxisme a, au contraire, une affinité frappante avec le péché de l'ange qui refusait le bonheur dont il n'aurait pas été lui-même la cause.

CHARLES DE KONINCK.

À propos de l'évolution d'Aristote en psychologie

Voici quelques réflexions que nous a suggérées la lecture d'un ouvrage de M. François Nuyens¹. Le but que s'est proposé l'A. est nettement historique: exposer l'évolution de la pensée d'Aristote en psychologie. Sept chapitres bien ordonnés, une longue bibliographie, trois index composent cette importante étude de 353 pages, où il est question du problème de l'union de l'âme et du corps ainsi que de la noétique d'Aristote. Chacun de ces deux points est examiné à trois moments différents: le stade initial, la période de transition et la phase finale. D'où six chapitres qui retracent la courbe de la pensée d'Aristote, précédés d'un important chapitre servant d'introduction.

Dans ce premier chapitre l'A. loue «le grand mérite» de W. Jaeger d'avoir introduit dans l'étude d'Aristote une méthode nouvelle, la méthode génétique. L'A. résume l'idée essentielle de Jaeger dans les termes suivants: «Pour apprendre à mieux connaître la pensée d'Aristote concernant les divers problèmes philosophiques, il faut examiner comment ses convictions se sont formées peu à peu et se rendre compte comment parti du platonisme il en est arrivé de proche en proche au système connu par la suite sous le nom d'aristotélisme»².

Mais la méthode génétique n'a pas connu que des approbateurs; l'A. expose l'opposition que cette méthode a suscitée de la part de MM. De Corte³ et Van Schilfgaarde. Par l'examen de certains passages de *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, l'A. tente de prouver que M. De Corte fait violence aux textes d'Aristote «pour les intégrer dans le cadre d'une théorie préconçue», ou qu'il leur attribue implicitement «une signification qui ne leur revient pas...»⁴ Mais les exemples apportés par l'A. sont loin d'être concluants. Ainsi, contrairement à ce que pense l'A., nous croyons que l'adjectif *χωριστός* au moyen duquel Aristote qualifie l'intelligence, a bien la signification que lui reconnaît M. De Corte, et que les textes du *De Anima*, sur lesquels s'appuie ce dernier, sont bien, quoiqu'en pense l'A., en «rapport avec le *ποιητικός νοῦς* tel qu'il est décrit au livre III, chapitre 5»⁵. On ne peut que douter de la valeur de la méthode génétique quand elle conduit l'A. à des conclusions comme celle-ci: «... À l'endroit cité (430a13) Aristote ne dit d'aucune façon (encore moins: textuellement) que le *νοῦς* fait partie de l'âme»⁶; il suffit de lire le texte d'Aristote

¹ FRANÇOIS NUYENS, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*. Ouvrage traduit du néerlandais. Préface par AUGUSTIN MANSION, Louvain 1948.

² *Op. cit.*, p.29.

³ M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*. Préface d'É. GILSON, Paris 1934.

⁴ *Op. cit.*, p.33.

⁵ *Ibid.*, p.32.

⁶ *Ibid.*, p.34.

pour se rendre compte que c'est l'interprétation de l'A. qui est ici «sujette à caution», non celle de M. De Corte: «Mais, puisque, dans la nature tout entière, on distingue d'abord quelque chose qui sert de matière à chaque genre (et c'est ce qui est en puissance tous les êtres du genre), et ensuite une autre chose qui est la cause et l'agent parce qu'elle les produit tous, situation dont celle de l'art par rapport à sa matière est un exemple, il est nécessaire que, dans l'âme aussi, on retrouve ces différences»¹.

Une autre expression, à propos de laquelle l'A. prend M. De Corte à partie, est celle d'*αἰδιος*. Sous prétexte que dans les autres ouvrages d'Aristote, cette expression signifie une durée sans commencement aussi bien que sans fin, l'A. soutient qu'elle a le même sens quand Aristote l'applique au *vous* à moins que l'on veuille, «à toute force, plier le texte à une théorie préconçue»². Il y a lieu de se demander s'il suffit d'adopter la méthode génétique pour être à l'abri des idées préconçues. Ce qui est certain, c'est que cette méthode permet à l'A. de parler avec assurance, comme en témoigne le passage que voici:

En résumé, reconnaissons que le livre de M. De Corte, ouvrage fort sérieux et témoignant d'une vaste érudition, constitue un apport de valeur à la littérature concernant Aristote, mais uniquement en ce sens qu'il montre — à des lecteurs suffisamment critiques — combien la psychologie humaine est restée pour le Stagyrte un problème non résolu. Il ne faut pas chercher dans l'ouvrage un exposé historiquement exact de la doctrine d'Aristote; à ce point de vue, le travail est dénué de valeur. Il ne nous donne pas, suivant la promesse de l'auteur, un 'Aristoteles ex Aristotele', mais un 'Aristoteles ex mente Auctoris'. L'auteur lui-même a donné sur l'écueil contre lequel il mettait en garde dans ses premiers chapitres³.

Notons qu'en rejetant les conclusions de M. De Corte, l'A. rejette les conclusions de quelqu'un qui s'est proposé de faire œuvre historique. C'est dire que l'A. et M. De Corte ne conçoivent pas l'histoire de la philosophie de la même façon; pour le premier elle est surtout affaire de chronologie et de philologie, tandis que pour le second elle est avant tout affaire de doctrine. Sous prétexte d'objectivité, l'un prétend qu'il faut s'attacher à la lettre d'un auteur, tandis que l'autre, non moins soucieux d'objectivité, estime qu'il faut tâcher d'en découvrir l'esprit. Bref, ce que l'A. reproche à M. De Corte, ce n'est pas de s'être placé sur le terrain historique, mais de ne pas respecter les lois de la critique historique une fois qu'il s'est placé sur ce terrain. Cela revient à dire que les conclusions de M. De Corte seraient acceptables, à condition qu'elles ne soient pas présentées comme «historiquement» vraies. Car, selon l'A., on a le droit de se désintéresser de l'Aristote historique; le seul inconvénient qui en résulte est qu'on se place alors «sur un terrain où la critique historique n'est plus compétente»⁴. C'est ce même principe qui permettra à l'A. de rejeter les conclusions de M. Van Schilfgaarde, sous prétexte que ce dernier «émet des assertions de portée historique», après s'être défendu de faire œuvre historique.

¹ ARISTOTE, *De Anima*, III, c.5, 430a10-13 (trad. TRICOT, p.181).

² *Ibid.*, p.35.

³ *Ibid.*, p.40.

⁴ *Ibid.*, p.42.

L'A. indique nettement sa méthode, la méthode historique conçue à la façon de Zeller, et qui consiste à rechercher dans Aristote non pas tant «une manifestation, une phase du développement de la pensée humaine, mais plutôt un homme individuel, une personne, un chercheur probe et enthousiaste en quête de vérité»¹. À cette fin, l'A. étudie d'abord le problème de l'âme et du corps au stade initial de l'évolution d'Aristote. Il s'inspire, pour ce faire, du *Protreptique* ainsi que du *De Philosophia*, mais surtout de l'*Eudème*, dialogues qui, s'ils sont authentiques, établissent nettement qu'Aristote, à ce moment, traversait une période platonisante: l'âme préexiste au corps; elle s'y trouve comme dans une prison; c'est une substance au sens platonicien, que des liens très lâches rattachent au corps, et qui aspire à la libération. À l'aide de cette conception platonicienne, l'A. s'efforce d'établir la chronologie de certaines oeuvres d'Aristote, en particulier celle de l'*Organon* et celle des *Physiques*. Ainsi il rattache les *Catégories* à la première période d'Aristote, sous prétexte qu'elles «contiennent un passage qui trahit une conception dualiste de l'âme et du corps»². Ce passage est le suivant: «La maladie et la santé ont comme sujet naturel le corps d'un être vivant, la blancheur et la noirceur, un corps sans plus, mais la justice et l'injustice ont comme sujet l'âme humaine»³. Or, quiconque est le moins familiarisé avec les écrits d'Aristote sait fort bien qu'il n'y a aucune trace de dualisme platonicien dans ce texte tiré des *Catégories*. Dès le début du *De Anima*, alors que, selon l'A., Aristote s'est complètement dégagé du platonisme, le Stagirite se propose d'examiner si les affections ou fonctions du vivant sont toutes communes à l'être qui possède une âme, ou s'il y en a quelqu'une qui soit propre à l'âme. Dans ce dernier cas, dit-il, l'âme pourra posséder une existence séparée du corps. Mais il reconnaît que, dans la plupart des cas, il n'est aucune affection que l'âme puisse, sans le corps, subir ou exercer; telle la colère, l'audace, l'appétit et, en général, la sensation⁴. Ce n'est donc pas détruire l'unité du corps vivant que de faire de la maladie et de la santé des états propres au corps, et d'assigner l'âme humaine comme sujet propre de la justice et de l'injustice; c'est là une position qu'Aristote maintiendra constamment, et qu'adoptera saint Thomas qui, on le sait, ne peut être taxé de platonisme. On ne peut donc pas se baser sur le texte en question pour attribuer les *Catégories* à la période initiale de l'évolution d'Aristote.

L'A. croit que ce même critère doit être pris en considération pour établir la chronologie des écrits physiques d'Aristote. Chaque fois que, dans ces écrits, il croira trouver des traces de dualisme platonicien, il sera tenté de faire remonter ces écrits à ce qu'il appelle l'époque des débuts d'Aristote. Quelle que soit la valeur de ce critère, il ne vaut que si les textes sur lesquels on s'appuie trahissent vraiment des vues platoniciennes. Or, ici comme à propos des *Catégories*, il arrive à l'A. de voir du platonisme là où il n'y en a pas. Voici, comme exemple, ce texte tiré du quatrième livre des *Physi-*

¹ *Op. cit.*, p.43.

² *Ibid.*, p.107.

³ *Ibid.*

⁴ *De Anima*, I, c.1, 430a3-11.

ques: «On peut se demander s'il y aurait du temps, si aucune âme n'existait. Car, s'il est impossible qu'il existe un être qui puisse nombrer, il est impossible aussi qu'il y ait rien de nombrable, et donc qu'il y ait un nombre. Car un nombre est ce qui est nommé ou ce qui est nombrable». Aussitôt qu'il a cité ce texte, l'A. ajoute: «À nouveau ce texte nous ramène à la conception platonicienne qui fait de l'âme un être ayant une existence indépendante et une activité propre, distinctes de celles du corps»¹. Voilà, selon nous, ce qui s'appelle proprement violenter un texte, et qui ne peut que nous inspirer de la méfiance pour la méthode génétique.

Le second problème que l'A. étudie se rapporte à la noétique d'Aristote, c'est-à-dire à la doctrine relative à la connaissance intellectuelle. Sur ce point, comme sur la question des rapports de l'âme et du corps, il s'efforce de nous faire voir une période au cours de laquelle Aristote a professé des vues platoniciennes en ce qui concerne les relations de la *ψυχή* et du *νοῦς*, «le problème le plus insoluble de la psychologie d'Aristote»². S'appuyant sur des commentateurs tels que Simplicius, Thémistius, Jamblique et Cicéron, l'A. conclut qu'à ses débuts Aristote a professé sur l'âme humaine tout entière des vues que, par la suite, il restreindra au *νοῦς*.

Les chapitres 4 et 5 sont consacrés à la période dite de transition; le premier de ces chapitres reprend l'étude du problème de l'âme et du corps, tandis que le second examine de nouveau le problème noétique. Dans le chapitre 4, l'A. fait d'abord porter son examen sur l'*Histoire des animaux*, ouvrage qui, selon lui, peut être attribué avec certitude à la période de transition, et dont l'un des thèmes principaux est la biologie comparée de l'homme et de l'animal. L'A. attache une grande importance à cet ouvrage pour montrer l'influence que les recherches biologiques ont exercée sur le développement de la psychologie d'Aristote. Grâce à ces recherches, la psychologie d'Aristote qui, au début, n'était qu'une psychologie de l'homme, deviendra une psychologie générale; ces mêmes recherches conduiront aussi Aristote à abandonner cette idée platonicienne que l'âme et le corps sont deux puissances antagonistes; elles le conduiront également à voir «dans l'ensemble de la nature une gradation reliant les êtres inférieurs aux êtres supérieurs»³.

Dans cette période de transition, Aristote se fait de l'union de l'âme et du corps une conception que l'A. qualifie de mécaniste. À l'aide de certains passages tirés du *De Partibus animalium* ainsi que du *De Motu animalium*, l'A. essaie de montrer qu'à cette période de son évolution, Aristote voit dans l'âme et le corps deux choses adaptées l'une à l'autre et collaborant à une même fin, mais dont l'union reste encore quelque chose d'accidentel. Il nous montre également que dans une telle conception l'âme est localisée dans une partie déterminée du corps. Enfin l'A. consacre une grande partie de ce chapitre 4 à établir la chronologie de certaines œuvres d'Aristote telles que les *Parva Naturalia*, la *Métaphysique*, les *Ethiques*,

¹ *Op. cit.*, p.120.

² *Ibid.*, p.126.

³ *Ibid.*, p.157.

la *Politique* et le *De Partibus animalium*. À cette fin, il utilise le critère dont il s'est servi dans son premier chapitre: il rattache à la période de transition les traités ou parties de traités contenant des textes qui paraissent révéler une conception mécaniciste du problème de l'âme et du corps. À notre avis, la chronologie établie selon cette méthode reste une simple hypothèse. Car il ne faut pas oublier que les textes rapportés par l'A. sont empruntés à des traités dans lesquels le problème de l'âme et du corps n'est touché qu'accidentellement. Que dans la *Métaphysique* ou la *Politique* Aristote parle de l'âme et du corps en des termes moins précis qu'il ne le fait dans le *De Anima*, il n'y a là rien que de normal. Mais qu'on s'autorise de cette imprécision pour dater la *Métaphysique* et la *Politique* de ce qu'on a convenu d'appeler la période de transition, il y a là de quoi nous étonner. Du reste, pour cette période de transition comme pour celle des débuts, l'A. apporte des textes qui ne peuvent qu'ébranler sa chronologie. Ainsi il fait remonter le livre VII de la *Politique* à une époque très ancienne, sous prétexte qu'on y trouve «divers textes d'inspiration dualiste, concernant les rapports de l'âme et du corps»¹. Comme exemple, il cite le suivant: «Il y a au moins une division des biens qui ne sera contestée par personne, celle qui les répartit en trois classes: les biens extérieurs, les biens du corps et les biens de l'âme; et personne non plus ne doutera qu'un homme heureux doive posséder toutes ces sortes de biens»².

Or, il est incontestable que le texte en question n'est nullement d'inspiration dualiste, au sens que lui donne l'A., et qu'Aristote pouvait l'écrire aussi bien après qu'avant le *De Anima*. Cela n'empêche pas l'A. d'écrire sans hésiter: «Après les biens extérieurs viennent ceux du corps, puis ceux de l'âme. Le corps et l'âme sont mis l'un à côté de l'autre, comme deux grandeurs indépendantes, mais inégales»³.

Pour ce qui est du problème noétique durant cette période de transition, l'A. nous fait voir un Aristote se demandant

s'il appartient à la physique de traiter de toutes les espèces d'âme ou seulement d'une espèce déterminée. Si c'est de toute âme, il n'y aura plus place, à côté de la philosophie de la nature, pour un autre genre de philosophie. L'intelligence, en effet, a pour objet les intelligibles et, dès lors, la philosophie de la nature serait la connaissance de toutes choses. Car c'est d'une même science que doivent relever l'intelligence et l'intelligible, puisqu'ils sont corrélatifs et que tous les corrélatifs tombent sous une science unique, comme c'est le cas pour le sens et les sensibles⁴.

L'A. voit dans ce passage tiré du *De Partibus animalium* «l'éclosion du problème noétique», problème qui, selon lui, revient à se demander si toute âme est forme substantielle, ou si cela n'est vrai que de quelques-unes d'entre elles. Laissons l'A. formuler lui-même le problème tel qu'il le voit:

... La difficulté commence quand on aborde l'homme, le plus parfait des êtres vivants de cette terre. Si l'on admet que chez lui aussi l'âme tout entière est la forme du corps, l'homme pris dans sa totalité rentre dans le domaine du 'physicien', c'est-à-dire, qu'il

¹ *Op. cit.*, p.195.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, pp.209-210.

appartient à l'ordre des choses qui se succèdent suivant un rythme éternel de production et de destruction. Dans cette hypothèse le tout de l'homme est limité au monde physique et une échappée quelconque vers une réalité suprasensible doit être considérée comme illusion pure. Car, si l'âme humaine tout entière est forme substantielle, cela vaut aussi pour le *vous*. Ce qui entraîne, comme conséquence ultime, que le *vous* et ses objets, les *νοητά*, les concepts et les principes universels, restent enfermés dans les bornes de la réalité physique. Il n'existera, dès lors, qu'une seule science: la physique, et toute métaphysique, c'est-à-dire toute connaissance du suprasensible, devra être écartée.

Mais Aristote s'insurge de la manière la plus décidée contre cette conception. S'il est un point où se manifeste nettement l'influence profonde qu'a exercée sur lui Platon, c'est dans la conviction inébranlable qu'il a de l'existence d'une réalité suprasensible. Sans doute se représente-t-il autrement que son maître les rapports entre le monde suprasensible et le monde matériel, mais il croit tout aussi fermement que lui que l'explication de la réalité visible se trouve en dernière analyse dans une réalité invisible¹.

Il suffit de comparer le texte d'Aristote et l'interprétation qu'en donne l'A., pour constater que chez Aristote le problème est d'ordre méthodologique, tandis que l'A. en fait un problème doctrinal. Aristote ne se demande pas si l'âme humaine est forme substantielle, mais s'il appartient au philosophe de la nature d'en traiter. Et la raison pour laquelle il se pose cette question n'est pas qu'il doute «de l'existence d'une réalité suprasensible», mais parce qu'il est convaincu que l'opération intellectuelle dont l'âme humaine est le principe est une activité d'ordre suprasensible. Il suit de là que la question de savoir si l'étude de l'âme humaine relève de la philosophie de la nature ou de la métaphysique en est une qui subsiste même pour celui qui admet que cette âme est forme substantielle.

Au chapitre 6 de son ouvrage, l'A. expose le problème de l'âme et du corps durant la dernière période de l'évolution d'Aristote. À cette fin, il expose à larges traits la doctrine contenue dans le *De Anima*. Plus d'un lecteur au courant de cette doctrine s'étonnera de voir l'A. attribuer à Aristote quatre définitions de l'âme, alors qu'une étude le moins attentif n'en révèle que deux; mais l'A. a pris pour des définitions les éléments au moyen desquels Aristote construit sa première définition de l'âme, et il ne s'est pas aperçu qu'au chapitre 2 Aristote proposait une nouvelle définition destinée à faire voir l'exactitude de la première. À part cette étonnante méprise, l'A. expose assez fidèlement la doctrine aristotélicienne de l'union de l'âme et du corps, et n'a pas de peine à montrer combien elle diffère de celle contenue dans les traités appartenant à la première et à la seconde période.

Le chapitre 7 nous ramène au problème noétique que l'A. désigne sous le nom de «dilemme de l'âme et de l'intellect». Ce problème, au dire de l'A., domine tout le *De Anima*, et n'est pas propre au livre III, comme on le croit d'ordinaire; il en voit la preuve dans le passage suivant que l'on trouve au début du *De Anima*: «L'objet de notre investigation est d'étudier et de connaître d'abord sa nature et sa substance, ensuite les propriétés qui s'y rattachent, et dont les unes semblent être des déterminations propres de l'âme elle-même, tandis que les autres appartiennent aussi, mais

¹ *Op. cit.*, pp.210-211.

par elle, à l'animal»¹. Ce texte, selon l'A., comporte une difficulté qu'il formule ainsi: «Aristote distingue ici deux sortes d'attributs. Les premiers sont propres à l'âme; ils ont donc l'âme comme sujet. Mais, si l'âme est sujet, elle n'est pas entéléchie; car, être sujet revient à être substance, alors que précisément l'entéléchie n'est pas une substance, mais seulement une cause constitutive d'une substance»². Et l'A. conclut que dans la mesure où l'âme possède des attributs ou propriétés elle n'est pas une entéléchie. C'est dire que, dès le début du *De Anima*, Aristote se heurte à la difficulté que fera naître l'âme humaine: comment sera-t-il possible qu'elle soit l'acte du corps, si elle a des opérations auxquelles le corps ne participe pas?

On ne peut nier que c'est le cas de l'âme humaine qui se présente à l'esprit d'Aristote dès le début du *De Anima*, et que c'est à propos d'elle qu'il se demande si elle a des opérations qui lui sont propres. Du reste, il le dit expressément quand il affirme que «la pensée semble bien être l'acte par excellence propre à l'âme»³. Il est donc vrai que le problème de l'intellect est posé aux premières pages du *De Anima*. Mais ce problème est-il le «dilemme» que l'A. y voit? Assurément non. On ne voit nulle part, dans le *De Anima*, qu'Aristote se soit vu tiraillé entre deux solutions contraires. Le passage suivant du *De Anima* que cite l'A., en est la meilleure preuve: «Si donc il y a quelqu'une des fonctions ou des affections de l'âme qui lui soit propre, à elle seule, l'âme pourra exister à part; mais, s'il n'y en a aucune qui lui soit propre, l'âme ne pourra pas être séparée (du corps)»⁴. Aristote ne met pas en doute la possibilité, pour l'âme, d'être l'acte du corps, et d'avoir en même temps des opérations qui lui soient propres. Déjà il est fixé sur la conclusion qu'il faudra tirer; mais pour être en droit de tirer cette conclusion, il faut d'abord déterminer si l'âme a des opérations qui lui sont propres, ce qu'Aristote fera au livre III. Comme on le voit, il n'y a aucun dilemme dans le texte d'Aristote. C'est l'A. qui, par son interprétation, pose le dilemme: si l'âme a des attributs qui lui sont propres, dit-il, elle en est le sujet, et alors elle n'est pas entéléchie; «car, être sujet revient à être substance, alors que précisément l'entéléchie n'est pas substance»⁵. L'A. ne tient pas compte de ce que, pour Aristote, la substance se prend en différentes acceptions, et qu'elle se dit tantôt de la forme, tantôt de la matière, tantôt du composé, et que, dès lors, il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'âme ait des attributs qui lui soient propres, et qu'elle soit en même temps l'entéléchie du corps vivant.

Engagé dans une telle voie dès le début du *De Anima*, l'A. ne la quittera plus désormais. Bien au contraire, il verra le soi-disant dilemme s'accroître à mesure qu'il avancera dans son examen du *De Anima*. Parvenu aux chapitres 4 et 5 du livre III, il prendra une position nettement averroïste et déclarera, à propos de ce fameux passage où Aristote affirme l'existence

¹ ARISTOTE, *De Anima*, I, c.1, 402a7-10.

² *Op. cit.*, p.266.

³ 403a7.

⁴ 403a10-12.

⁵ *Op. cit.*, p.266.

d'un double intellect, qu'il n'y a pas un mot pour affirmer que ces deux éléments seraient des propriétés ou des puissances de l'âme¹. Or le passage en question est le suivant: «De même que dans la nature entière (ou dans tous les êtres de la nature) il y a quelque chose qui au sein de chaque genre de choses est la matière (ceci est en puissance toutes ces choses), mais aussi quelque chose d'autre qui est cause et principe actif grâce à quoi toutes ces choses sont actualisées, comme cela se produit par la technique pour la matière, ainsi ces différences doivent nécessairement exister également dans l'âme»². Certes Aristote n'emploie pas les mots propriétés ou puissances, mais n'est-ce pas cela que suggèrent le contexte et même le texte à tout lecteur qui l'aborde sans idée préconçue? Au nom de la méthode historique, l'A. scrute à la loupe tous les traités où apparaît la distinction entre l'âme et l'intellect, ceux du *De Anima*, de la *Métaphysique* ainsi que du *De Generatione animalium*. Il grossit démesurément cette distinction au point de faire de l'intellect une réalité indépendante de l'âme, une réalité qui non seulement survit au corps mais qui lui préexiste. Et le livre se ferme sur cet étonnement «que l'un des plus grands penseurs de l'antiquité ait résolu de façon si peu adéquate un problème aussi important que celui de la pensée humaine»³.

Il va sans dire que notre exposé ne constitue qu'une analyse sommaire des vues de l'A. sur l'évolution de la psychologie d'Aristote. Mais il n'en reste pas moins un exposé fidèle.

STANISLAS CANTIN.

¹ *Op. cit.*, p.300.

² *Ibid.*, p.299.

³ *Ibid.*, p.318.

Sommaire des revues

ANGELICUM, publiée par le Collège Pontifical «Angelicum», Salita del Grillo, 1, Rome: 1948, Vol. XXV, Fasc. 1: L.-B. GILLON, *À propos de la théorie thomiste de l'amitié*. — H. WORONIECKI, *La place des préceptes de charité dans l'enseignement du catéchisme*. — E. GONZALEZ, *De natura commutationis Cappellaniarum*. — S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*. — Fasc. 2: E. T. TOCCAFONDI, *Il metodo della critica della conoscenza e la filosofia tomistica*. — M. PENA, *Puede, la caridad ser la causa formal de la Iglesia?* — J. M. VOSTÉ, *Lettre de la Commission Biblique*.

CIENCIA (LA) TOMISTA, publiée par les Dominicains espagnols, Salamanca, San Esteban: 1948, XXXIXe année, janvier-mars: E. SAURAS, *El misterio de la Asunción y la firmeza teológica que ha alcanzado*. — S. ALONSO, *El derecho de los Regulares en el Concilio Tridentino y en el Código Canónico*. — A. COLUNGA, *El género literario de Judit*. — Avril-juin: M. CUERVO, *Los teólogos de la Escuela salmantica en las discusiones del concilio de Trento sobre el Sacrificio de la Cena*. — B. J. DUQUE, *Problemas de Metodología en los Estudios Místicos*. — T. URDANOZ, *El sentido cristiano de la Democracia y la doctrina escolástica del Poder público*. — G. FRAILE, *Sócrates, filósofo o político*.

DIALECTICA, revue internationale de philosophie de la connaissance, Neuchâtel, Suisse: 1948, Vol. II, no 1: K. MIESCHER, *Einheit in der Gegensatzlichkeit als eine Grundlage unseres Wesens und unserer Erkenntnis*. — E. GRASSI et F. GONSETH, *Les sciences et la philosophie*. — M. BASSO, *Métaphysique expérimentale*. — M. PENSA, *Le logos hégélien (III)*. — C. PERELMAN, *Fragments pour la théorie de la connaissance de M. E. Dupréel*. — No 2: Exposés et discussions des Deuxièmes Entretiens de Zurich, 19-22 avril 1948, sur l'Idée de Dialectique: P. DEVAUX, *Dialectique et logique*. — E. W. BETH, *Les relations de la dialectique à la logique*. — P. FILIASI CARCANO, *L'assimilation du relativisme*. — I. M. DOCKX, *La nécessité du principe de révisibilité et ses limites de validité*. — E. CASTELLI, *La dialectique du péché*. — A. C. EWING, *Contribution to the Discussion on «Métaphysique et Dialectique»*. — H. L. MIÉVILLE, *Être et pensée*. — R. BAYER, *Esthétique et dialectique*. — R. HAINARD, *Dialectique du global*. — P. BERNAYS, *Bemerkungen zum Problem der Aesthetik*. — D. VUYSJE, *Der Terminus "Dialektik" in politischen Sprachgebrauch, eine signifikante Untersuchung*. — T. HARTWIG, *Zur Frage des Dialektischen Materialismus*. — E. J. WALTER, *Die Dialektik in den Naturwissenschaften nach dem Antidühring*. — F. DELHORBE, *Images du monde. Introduction à la sociologie*. — E. et G. GUILLAUME, *De la dialectique scientifique à la dialectique politique*. — S. GAGNEBIN, *L'idonéisme tel que je le comprends*. — P. BERNAYS, *Grundsätzliches zur «philosophie ouverte»*. — F. GONSETH, *Considérations finales*.

DIVUS THOMAS, publiée par le Collegio Alberoni, Plaisance, Italie: 1948, XXVe année de la IIIe série, janvier-mars: G. GIAMBERARDINI, *De dolore, morte, et resurrectione Verbi Incarnati secundum S. Hilarium Pictaviensem*. — H. DEGL' INNOCENTI, *Animadversiones in Cajetani doctrinam de corporum individuatione*. — C. M. HENZE, *Beatissima Virgo, cum coelestem excepit nuntium Sancto Joseph non solis sponsalibus, sed nuptiis juncta erat et cum eo cohabitabat*. — A. ROSSI, *Metodi e risultati alla storia della filosofia (la seconda Scolastica)*. — Avril-juin: T. GALLUS, *Ad B. M. Virginis in redemptione cooperationem*. — I. BONETTI, *Il potere di Ordine extrasacramentale e la sua importanza nella teologia di S. Tommaso*. — R. KWANT, *Il soggetto dell'essere*. — C. FABRO, *Sull'oggetto della metafisica*. — M. CRENNNA, *Il corpo di Cristo e le leggi cosmiche*.

DOMINICAN STUDIES, publiée par les Dominicains d'Angleterre aux Blackfriars Publications, St. Giles, Oxford: 1948, Vol. I, no 1, janvier: H. J. CARPENTER, *Foreword*. — V. WHITE, *St. Thomas's Conception of Revelation*. — I. M. BOCHENSKI, *On the Categorical Syllogism*. — D. A. CALLUS, *An Unknown Commentary of Thomas Gallus on the pseudo-Dionysian Letters*. — M. BROCKLEHURST, *Jacques Maritain: La Personne et le Bien Commun*. — Avril: H. F. DAVIS, *Thomism and the Unity of Christian Thought*. — A. H. ARMSTRONG, *Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man*. — K. FOSTER, *The Adolescent Vision in Dante*. — M. VERSFELD, *The Moral Philosophy of Descartes and the Catholic Doctrine of Grace*.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS, publiée par les Jésuites d'Espagne aux Éditions Fax de Madrid: 1948, Vol. XXII, janvier-mars: F. BRANDARIZ, *La Teologia como ciencia segun Enrique de Gante*. — P. DAMBORIANA, *En pos des Dios Supremo en la antigua China*. — J. O. B. LLOREA, *Navarra y Maiorca en Trento*.

ÉTUDES (LES) PHILOSOPHIQUES, publiée sous la direction de M. Gaston Berger aux Presses Universitaires de France, 108 Boul. Saint-Germain, Paris VI: 1948, Nouvelle Série, 3e année, janvier-mars: R. LE SENNE, *La Mission permanente et contemporaine du Philosophe*. — C. SAULNIER, *Individualisme et Religion*. — H. GIRAUD, *Essai d'étude du caractère par des méthodes convergentes*. — C. AUSSOLE, *Réflexions philosophiques sur la comptabilité*. — P. GRECO, *Réflexions sur la Tragédie*. — C. MARCOUX, *Génèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, par Jean Hyppolite*. — J. PATOCKA, *La Philosophie en Tchécoslovaquie et son orientation actuelle*. — Avril-juin: Numéro spécial à l'occasion du Xe Congrès International de Philosophie à Amsterdam, *La liberté politique dans la vie nationale et internationale, et La culture et le respect des cultures*. Articles de MM. G. BASTIDE, G. BERGER, M. BLONDEL, G. BOAS, L. BONNARD, J. CHAIX-RUY, F. COLOTTI, M. FARBER, R. McKEON, R. MEHL, A. REYMOND, F. ROMERO, M. F. SCIACCA, J. SEGOND, S. SOLER, E. SOURIAU, H. URTIN.

FRANCISCAN STUDIES, publiée par The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New-York: 1948, Vol. VIII, mars: L. BIELER, *John Colgan as Editor* — A. VAN DIJK, *The Breviary of Saint Clare*. — R. ALLERS, *Intuition and Abstraction*. — P. BOEHNER, *A first Redaction of the Expositio Aurea of Ockham*. — Juin: B. CROWLEY, *The Life and Works of Bartholomew Masius, O. F. M. Conv., 1602-1673*. — K. KOSER, *The Basic Significance of Knowledge for Christian Perfection According to Duns Scotus*. — E. ROCHE, *Editio of Quaestio 10a Dist. 2ae of Ockham's Ordinatio*. — P. BOEHNER, *The Critical Value of Quotations of Scotus' Works Found in Ockham's Writings*.

GIORNALE DI METAFISICA, publié sous la direction du Dr M. F. Sciacca, de l'Université de Pavie, à la Societa Editrice Internazionale, 176 Corso Regina Margherita, Turin: 1948, IIIe année, janvier-février: F. M. BONGIOANNI, *Motivi della speranza*. — J. MOREAU, *Léon Robin*. — A. CARACCIOLO, *L'estetica di B. Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti*. — A. BERTOZZI, *Il termine doğa nei Dialoghi di Platone*. — Mars-avril: R. LE SENNE, *L'expérience de la valeur*. — R. JOLIVET, *Le congrès des sociétés de philosophie de langue française*. — F. ARATA, *Il pensiero di T. Velperga di Caluso e i suoi rapporti col pensiero di A. Rosmini*. — A. CARLINI, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*. — Mai-juin: M. F. SCIACCA, *Conquista dell'uomo*. — M. T. ANTONELLI, *Maine de Biran*. — G. M. SCIACCA, *Il «metodo riflessivo» di Jules Lagneau*. — A. CARLINI, *Nota su Rosmini*. — F. ARATA, *Il pensiero di T. Velperga di Caluso e i suoi rapporti col pensiero di A. Rosmini*. — R. LAZZARINI, *La filosofia e lo spirito cristiano*.

GREGORIANUM, publiée par l'Université Pontificale Grégorienne, Piazza del Pilotta, Rome: 1948, Vol. XXIX, no 1: I. FILOGRESSI, *De definibilitate Assumptionis Beatae Mariae Virginis*. — P. GALTIER, *La première lettre du Pape Honorius*. — F. PELSTER, *Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin*. — H. RENARD, *The Habits in the System of St. Thomas*. — H. LENNERZ, *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis*. — C. BOYER, *Sur un article des Recherches de*

science religieuse. — **No 2:** E. HOCEDEZ, *Centenaire de la mort de Balmès*. — F. SPEDALIERI, *De intrinseca argumenti S. Anselmi vi et natura*. — A. MAIER, *Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den «Cancellarius» nach der Handschrift Ripoll 77bis in Barcelona*. — P. DROULERS, *L'abbé d'Astros et l'«expérience» religieuse du Premier Empire*.

HARVARD (THE) THEOLOGICAL REVIEW, publiée par The Faculty of Divinity in Harvard University, Cambridge, Mass.: **1948, Vol. XLI, janvier:** C. H. ROBERTS, *The Kingdom of Heaven (Lk. XVIII. 21)*. — H. C. YOUTIE, *The Kline of Sarapis*. — C. BONNER, *The Story of Jonah on a Magical Amulet*. — M. L. W. LAISTNER, *The Value and Influence of Cassiodorus' Ecclesiastical History*. — **Avril:** R. V. G. TASKER, *An Introduction to the Mss of the New Testament*. — H. CHADWICK, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body*. — H. BLUHM, *Luther's View of Man in His First Published Work*. — P. MILLER, *Jonathan Edwards on the Sense of the Heart*. — H. MATTINGLY, *The Consecration of Faustina the Elder and her Daughter*.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, 515 W. 116th St., New-York 27, N.-Y.: **1948, Vol. XLV, 1er janvier:** D. W. GOTSHALK, *A Suggestion for Naturalists*. — O. K. BOUROSMA, *Naturalism*. — **15 janvier:** J. C. SIMOPOULOS, *The Study of Inspiration*. — J. S. MOORE, *The Sublime, and Other Subordinate Esthetic Concepts*. — **29 janvier:** P. D. WIENPAHL, *Philosophy of Ethics, Ethics and Moral Theory*. — W. H. COATES, *What is Progress*. — **12 février:** V. C. ALDRICH, *Language, Experience, and Pictorial Meaning*. — J. KATZ, *On the Nature of the Selfishness*. — **26 février:** K. LASH, *A Theory of the Comic as Insight*. — **11 mars:** P. A. CARMICHAEL, *Limits of Method*. — **25 mars:** A. I. MELDEN, *On the Method of Ethics*. — T. T. LAFFERTY, *Value as Cognition*. — **8 avril:** J. DEWEY, *Common Sense and Science: Their Respective Frames of Reference*. — E. G. BALLARD, *Metaphysics and Metaphor*. — **22 avril:** H. T. COSTELLO, *Radical Empiricism and the Concept of "Experienced As"*. — **6 mai:** L. W. BECK, *Self-Justification in Epistemology*. — P. P. WIENER, *Philosophical, Scientific, and Ordinary Language*. — **20 mai:** D. RYNIN, *Definitions of "Value" and the Logic of Value Judgements*. — R. S. HARTMAN, *The Moral Situation: A Field Theory of Ethics*. — **3 juin:** I. JENKINS, *What is a Normative Science?* — **17 juin:** F. KAUFMANN, *Three Meanings of "Truth"*. — A. F. SMULLYAN, *The Variety of Philosophic Idioms*.

MODERN (THE) SCHOOLMAN, publiée par St. Louis University, St. Louis 3, Missouri: **1948, Vol. XXV, no 2, janvier:** B. H. ZEDLER, *The Inner Unity of the "De Potentia"*. — R. J. HENLE, *An Essay in Educational theory*. — R. O. JOHANN, *A Meditation on Friendship*. — J. R. SHEETS, *Justice in the Moral Thought of St. Anselm*. — **Mars:** C. G. KOSSEL, *St. Thomas's Theory of the Causes of Relation*. — W. J. ONG, *Finitude and Frustration: Considerations on Brod's Kafka*. — Y. SIMON et K. MENDER, *Aristotelian Demonstration and Postulational Method*. — **Mai:** J. MARI-TAIN, *The Goal of Unesco*. — MARY-ELIZABETH, *Two Contemporary Philosophers and the Concept of Being*. — R. G. GASSERT, *The Meaning of "Cogitatio" in St. Augustine*.

NEW (THE) SCHOLASTICISM, publiée par The American Catholic Philosophical Association, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.: **1948, Vol. XXII, janvier:** J. K. RYAN, *The Reputation of St. Thomas Aquinas Among English Protestant Thinkers of the Seventeenth Century*. — M. T. ROONEY, *Law as an Instrument of Social Policy: The Brandeis Theory*. — **Avril:** D. C. O'GRADY, *The Scope of Nature: Eight Tables*. — J. K. RYAN, *The Reputation of St. Thomas Aquinas Among English Protestant Thinkers of the Seventeenth Century (Cont.)*. — H. G. WOLZ, *The Will as a Factor in Descartes' Proof for the Existence of Material Things*.

PHILOSOPHY, publiée par The Royal Institute of Philosophy, Macmillan & Co., Londres: **1948, Vol. XXIII, janvier:** H. D. LEWIS, *Collective Responsibility*. — F. C. COPLESTON, *Existentialism*. — W. R. INGE, *Theism*. — **Avril:** A. MACBEATH, *Duty*. — A. R. WADIA, *Buddha as a Revolutionary Force in Indian Culture*. — S. E. HOOPER, *Whitehead's Philosophy: The World as Process*.

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, publiée par l'Université de Buffalo, New-York: 1948, Vol. VIII, mars: H. MARCUSE, *Existentialism: Remarks on J.-P. Sartre's, L'Être et le Néant*. — G. STERN, *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*. — P. SCHRECKER, *Phenomenological Considerations on Style*. — M. LIFSHITZ, *Gambattista Vico (1668-1744)*. — A. KAPLAN et E. KRIS, *Esthetic Ambiguity*. — C. HARTSHORNE, *The Rationalistic Criterion in Metaphysics*. — **Juin**: A Symposium on the Philosophy of Freedom: MM. H. J. POS, S. P. CAPEN, H. M. KALLEN, V. J. MCGILL, J. G. CLAPP, E. NICOL, J. WAHL, J. H. VAN DER HOOP, R. McKEON. — M. FARBER, *Modes of Reflection*. — W. SELLARS, *Realism and the New Way of Words*. — M. BLACK, *Linguistic Method in Philosophy*. — J. WILD et J. L. COBLITZ, *On the Distinction between the Analytic and the Synthetic*. — J. K. FEIBLEMAN, *Genesis of the Dialectic*. — F. B. FITCH, *On God and Immortality*. — A. STERN, *Toward a Solution of the Problem of Solipsism*.

PHILOSOPHY OF SCIENCE, publiée par The Philosophy of Science Association, Williams & Wilkins Co., Baltimore, Md.: 1948, Vol. XV, janvier: V. G. HINSHAW, *Sociology of Knowledge*. — E. ALTSCHUL, *Mathematical Models*. — R. SCHLEGEL, *Atemporal Processes in Physics*. — J. FEIBLEMAN, *Postulates and Definition of Science*. — H. M. LEVERETT, *Mind, Measure and Dimensions*. — C. G. BELL, *Purpose in Biology, Mechanistic Replacement of*. — J. B. KLEE, *Point of Departure*. — R. GREGORY, "Psychical." — L. FEUER, *Materialism, Idealism and Science*. — **Avril**: Symposium: *What the Natural Scientist Needs from the Social Scientist*: MM. J. S. ADAMS jr, P. OLMSTEAD, E. R. PHELPS, I. P. ORENS, M. G. PRESTON, C. F. BUTTS, R. W. SELLARS, F. E. HARTUNG, R. L. ACKOFF. — R. S. LILLIE, *Some Aspects of Theoretical Biology*. — C. G. HEMPEL et P. OPPENHEIM, *Logic of Explanation*.

REVIEW (THE) OF METAPHYSICS, publiée par Yale University, 201 Linsly Hall, New-Haven, Conn.: 1948, Vol. I, mars, no 3: W. H. SHELTON, *The Criterion of Reality*. — A. SHIMONY, *The Status and Nature of Essences*. — J. WILD, *Existentialism Old and New*. — **Juin**: R. KRONER, *The Year 1800 in the Development of German Idealism*. — O. LEE, *Pragmatism and Existence*. — P. BOEHNER, *The Metaphysics of William Ockham*. — P. WEISS, *Immortality*.

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA, publiée par le Clergé catholique, Editora Vozes Ltda., Petropolis, Estado do Rio, Brésil: 1948, Vol. VIII, mars: J. NABUCO, *A Arte a serviço da Igreja*. — P. JULIÃO, *Projeção internacional de Pio XII em 1947*. — F. OGLIATI, *O Breviário na vida sacerdotal*. — C. GOES, *Nos domínios da História Eclesiástica*. — J. A. NORONHA, *Adolescência e Religião*. — **Juin**: R. ORTIZ, *A Ação Católica no Direito Eclesiástico*. — B. KLOPPENBURG, *O Nexo entre Pecado e Morte*. — J. M. SIMON, *A Propósito da "Nova Teologia"*. — M. CORDOVANI, *Verdade e Novidade em Teologia*. — H. PIRES, *Uma Teologia Jansenista no Brasil*.

REVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, publiée par la faculté de Philosophie de l'Université Catholique du Sacré-Cœur, Piazza S. Ambrogio, Milan: 1948, XLe année, janvier-mars: V. DOUCET, *De "Summa Fratris Alexandri Halensis" historice considerata*. — E. PETRO, *Un testo inedito: La Summa Theologica di Rolando da Cremona*. — S. VANNI ROVIGHI, *"L'essere e il nulla" di J.-P. Sartre*. — C. FABRO, *La "non filosofia" del marxismo nell'anniversario di un Congresso*. — **Avril-juin**: R. MASI, *Nota sulla storia del principio d'inerzia*. — C. ARATA, *Per il ritorno della metafisica*. — G. VECCHI, *La filosofia del linguaggio in W. von Humboldt*. — C. CALVETTI, *A proposito di una filosofia della esperienza*.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, publiée par la faculté pontificale de Philosophie de Braga, Portugal: 1948, T. IV, janvier-mars: M. MARTINS, *As Origens da Filosofia de Raimundo Sibiúda*. — J. ANTUNES, *O Homem na Filosofia existencial*. — M. BLONDEL, *A Inconsistência da Logica de J.-P. Sartre*. — D. MARTINS, *Frente a Max Scheler: Dialéctica e Existência*. — **Avril-juin**: S. TAVARES, *Centenario do Colégio das Artes*. — C. ABRANCHES, *Logística das classes*. — D. MARTINS, *Posição existencial do Homem no Universo*. — J. PUJULA, *O Principio da Correlação biológica*. — J. FRAGATA, *Dinamismo ontológico*.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, Librairie Armand Colin, 103, boul. Saint-Michel, Paris Ve: 1948, 53^e année, janvier: M. DROUIN, *Fragments philosophiques. De la mémoire* (Ribot, Bergson, Hamelin). — R. RUYER, *Métaphysique du travail* (1^{ère} partie). — J. DONNEDIEU DE VABRES, *Les valeurs philosophiques et le droit moderne*. — F. CESSÉLIN, *Le dernier livre de Whitehead: «Essai sur la science et la philosophie»*. — Avril: L. FÉRAUD, *Le Raisonnement fondé sur les probabilités*. — J. PIAGET, *Du rapport entre la logique des propositions et les «groupements» de classe ou de relations*. — J. BENDA, *Au seuil de la mort*. — A. KOYRÉ, *Condorcet*. — R. RUYER, *Métaphysique du travail* (2^e partie).

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER, publiée sous la direction de MM. E. Bréhier et P. Masson-Oursel, aux Presses Universitaires de France, 108, boul. Saint-Germain, Paris VI^e: 1948, janvier-mars: L. CHESTOV, *Nicolas Berdiaeff: la gnose et la philosophie existentielle*. — A. REYMOND, *Remarques sur les modalités de l'être: nécessaire, contingent, liberté*. — J. PUCELLE, *Appel à la philosophie à venir*. — R. VERNEAUX, *Être et Paraître: critique du phénoménisme néocriticiste*. — G. BERGER, *L'établissement de la phénoménologie, par Marvin Faer*. — Avril-juin: J. DUCUING, *L'art du diagnostic et ses conséquences psychologiques. Contribution à l'étude de la connaissance d'autrui*. — M. DAVID, *Ecriture et pensée*. — L. GOLDMAN, *Matérialisme dialectique et Histoire de la philosophie*. — W. BERTEVAL, *La science moderne et la causalité*. — P. M. SCHUHL, *Y a-t-il une source aristotélicienne du «Cogito»?* — R. M. MOSSÉ-BASTIDE, *L'intuition bergsonienne*.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, publiée par la Société Philosophique de Louvain aux Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2, Place Cardinal Mercier: 1948, T. XLVI, février: F. GRÉGOIRE, *Condition, conditionné, inconditionné*. — A. FAUVILLE, *La psychologie philosophique néothomiste*. — J. MOREAU, *Le Temps selon Aristote (à suivre)*. — A. MARIEN, *Etudes plotiniennes*. — G. VAN RIET, *La doctrine thomiste du jugement*. — Mai: G. VERBEKE, *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote*. — A. BREMOND, *Le Syllogisme de l'Immortalité*. — M. VANHOUTTE, *Note sur la communauté des genres dans le «Sophiste»*. — R. FEYS, *Guillaume d'Ockham, théoricien de la connaissance*.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, publiée par les Dominicains français du Saulchoir, Etioilles par Soisy-sur-Seine (S.-et-O.), à la Librairie Vrin, 6 place de la Sorbonne, Paris Ve: 1948, T. XXXII, nn. 1-2, janvier-avril: L.-M. DEWAILLY, *Mission de l'Église et Apostolicité*. — P. BENOIT, *Les idées de Sénèque sur l'au-delà*. — A. MAIER, *La doctrine de Nicolas d'Oresme sur les «Configurationes intensionum»*. — A. M. DUBARLE, *Bulletin de théologie biblique: Ancien Testament*. — C. SPICQ, *Bulletin de théologie biblique: Nouveau Testament*. — J. ISAAC, *Bulletin d'histoire de la philosophie médiévale*.

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES, publiée sous la direction des professeurs de la faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg, Palais Universitaire, Strasbourg (Bas-Rhin): 1948, 22^e année, janvier-avril, nn. 1-2: E. AMANN, *Autour de l'histoire du Gallicanisme (fin)*. — J. DANIELOU, *L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène*. — J. ROHMER, E. Baudin, *La philosophie de Pascal*.

REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, (section spéciale), Ottawa, Canada: 1948, Vol. XVIII, janvier-mars: G. CARRIÈRE, *Platon, médecin des âmes*. — H. MARCOUX, *The Philosophy of Coleridge*. — R. LAURIN, *Désir naturel du surnaturel. — Rapport de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa, Les relations du droit et de la loi*. — Avril-juin: H. MARCOUX, *The Philosophy of Coleridge (cont.)*. — P. SIWEK, *L'existence de Dieu dans la philosophie de Spinoza*.

SAPIENTIA, publiée par le Seminario Major San Jose, La Plata, Buenos Aires: 1948, 3^e année, 1^{er} trimestre: M. GRABMANN, *El Desarrollo histórico de la Filosofía y Lógica medioevales del Lenguaje*. — R. PANIKER, *F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento*. — R. FUENTES CASTELLANOS, *Humanismo Moderno y Humanismo*

Cristiano. — **2ème trimestre**: F. J. THONNARD, *El Conocimiento Sensible según San Agustín y Santo Tomás de Aquino*. — G. BLANCO, *El Concepto de Pasión de Santo Tomás*. — H. J. ANDERJ, *De las Clases de Conocimiento en Orden al Ser*.

SAPIENZA, publiée par les Dominicains d'Italie, Piazza S. Domenico, 13, Bologne: **1948, Année I, no 1**: M. DAFFARA, *La Teologia come scienza nella Somma Teologica di S. Tommaso*. — G. M. GHINI, *S. Tommaso genio morale*. — B. D'AMORE, *Il problema dei rapporti tra scienza e filosofia*. — L. CIAPPI, *Valore del simbolo nella conoscenza di Dio*. — V. KUIPER, *Responsabilità dei filosofi dell'800*. — A. D'AMATO, *Bombologno de Musolinis da Bologna*.

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES, volume annuel publié par les facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus à Montréal, 1855 est, rue Rachel, Montréal (34): **1948, Vol. I**: F. SAINTONGE, *Malheureux écarts, profitable leçon. A propos du continu spatial*. — F. BOURASSA, *Les missions divines et le surnaturel chez S. Thomas d'Aquin*. — V. MONTY, *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu*. — L. ROY, *Désir naturel de voir Dieu: le R. P. de Lubac et S. Thomas*. — P. VANIER, *La relation trinitaire dans la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*. — R. BERNIER, *Unité pluraliste de l'autorité universelle*.

SCUOLA (LA) CATTOLICA, publiée par le Seminario Arcivescovile, 75, Corso Magenta, Milan: **1948, LXXVIe année, janvier-mars**: C. COLOMBO, *La definibilità dell'Assunzione di Maria SS. nella teologia recente (II)*. — G. B. GUZZETTI, *Il Marxismo (I)*. — C. RINALDI, *Il mito sumero di "Enki e Ninkhursag in Dilmun, e Gen. 2-3 secondo recenti studi*. — **Avril-juin**: G. B. GUZZETTI, *Il Marxismo (II)*. — P. DE AMBROGGI, *Il Cantico dei Cantici: struttura e genere letterario*. — R. SPIAZZI, *Il carattere perfetto del soprannaturale secondo S. Tommaso d'Aquino*.

THEOLOGICAL STUDIES, publiée par les Jésuites des États-Unis, Woodstock, Md.: **1948, Vol. IX, mars**: G. ELLARD, *How Fifth-Century Rome Administered Sacraments*. — J. C. MURRAY, *The Root of Faith*. — S. J. GRABOWSKI, *Sinners and The Mystical Body of Christ according to St. Augustine (II)*. — **Juin**: E. V. MC CLEAR, *The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa*. — P. J. DONNELLY, *Discussion on the Supernatural Order*.

TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOFIE, publiée par un groupe de professeurs de Belgique et de Hollande; M. D. M. De Petter, secrétaire de la rédaction, 22, Justus Lipsiusstraat, Louvain: **1948, Xe année, février**: J. DE BRANDT, *Onsterfelijkheid*. — A. J. JANSSENS, *De interpretatie van het kunstwerk (vervolg)*. — E. A. D. E. CARP, *Schuld en Mensbeeld*. — B. MARIEN, *De zogenaamde Theologie van Aristoteles en de Araabse Plotinos-traditie*. — **Mai**: J. VAN BOXTEL, *Existentie en waarde in de eerste werken van de H. Thomas van Aquino*. — B. DELFGAAUW, *Heidegger em Sartre*. — A. DE WITTE, *Een phaenomenologie van de taal*. — A. DE VOS, *De moderne eoijsbegeerte*.

THOMIST (THE), publiée par les Dominicains des États-Unis, Washington 17, D.C.: **1948, Vol. XI, janvier**: T. U. MULLANEY, *The Basis of the Suarezian Teaching on Human Freedom*. — I. MCGUINNESS, *'Mystici Corporis' and the Soul of the Church*. — L. M. BOND, *The Effect of Bodily Temperament on Psychical Characteristics*.

VERBUM CARO, revue théologique et ecclésiastique publiée sous la direction de Jean-Louis Leuba aux Éditions du Griffon, Neuchâtel, Suisse: **1948, Vol. II, février**: R. PAQUIER, *Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique*. — P.-H. MENOUD, *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne*. — R. MUMM, *Communauté de travail ecclésiastique et théologique, Bad Boll, juillet 1947*. — U. SIMON, *L'Église anglicane en 1947*. — **Mai**: K. BARTH, *L'Église, congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant*. — C. SENFT, *Le risque de la théologie. Sur deux paroles de Lichtenberg*. — J. J. VON ALLMEN, *L'actualité de J. F. Ostervald (1663-1747), second réformateur de l'Église neuchâteloise*. — M. THURIAN, *Vers l'unité*.

EXTRAITS

DU

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

CHARLES DE KONINCK, <i>In Defence of Saint Thomas: A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good</i>	1.00
FRANCIS WILLIAM KEARNEY, O.F.M., <i>On Cassirer's Conception of Art and History</i>	0.25
MARIE-DE-LOURDES, R.J.M., <i>Essai de commentaire critique sur l'"Enquiry Concerning Human Understanding" de David Hume</i>	0.80
AURÈLE KOLNAI, <i>Le culte de l'«homme commun» et la gloire des humbles</i>	0.40
EMILE SIMARD, <i>L'hypothèse</i>	0.40
BERNARD MULLAHY, C.S.C., <i>Subalternation and Mathematical Physics</i>	0.20
THOMAS PHILIPPE, O.P., <i>La théologie mariale</i>	0.20
W. R. THOMPSON, <i>Mathématiques et biologie</i>	0.15
CHARLES DE KONINCK, <i>Concept, Process, and Reality</i>	0.10
W. R. THOMPSON, <i>La croissance et la reproduction des êtres vivants</i>	0.30
EDMOND GAUDRON, O.F.M., <i>L'expérience dans la morale aristotélicienne</i>	0.25
JACQUES DE MONLÉON, <i>Petites notes autour de la famille et de la cité</i>	0.35
R. VERNEAUX, <i>Vues cavalières sur l'existentialisme</i>	0.30
W. R. THOMPSON, <i>L'évolution des êtres vivants</i>	0.15
THOMAS PHILIPPE, O.P., <i>Des Ressources incomparables de la Maternité divine</i> ..	0.25
STANISLAS CANTIN, <i>L'intelligence selon Aristote</i>	0.40
EMMANUEL TRÉPANIÉ, <i>La connaissance des premiers principes: une interprétation</i>	0.25
CHARLES DE KONINCK, <i>À propos de l'interprétation populaire du communisme et du matérialisme marxistes</i>	0.15
ANTHONY DURAND, <i>Shelley on the Nature of Poetry (I et II)</i>	1.75
CHARLES HOLLENCAMP, <i>"Causa causarum" (I et II)</i>	1.50
STANISLAS CANTIN, <i>À propos de l'évolution d'Aristote en psychologie</i>	0.15

La plupart des autres articles des premiers numéros du
Laval théologique et philosophique sont aussi en vente.

Toute correspondance doit être adressée à Mgr A.-M. Parent,
secrétaire de la faculté de Philosophie, Université Laval,
Québec, Canada.